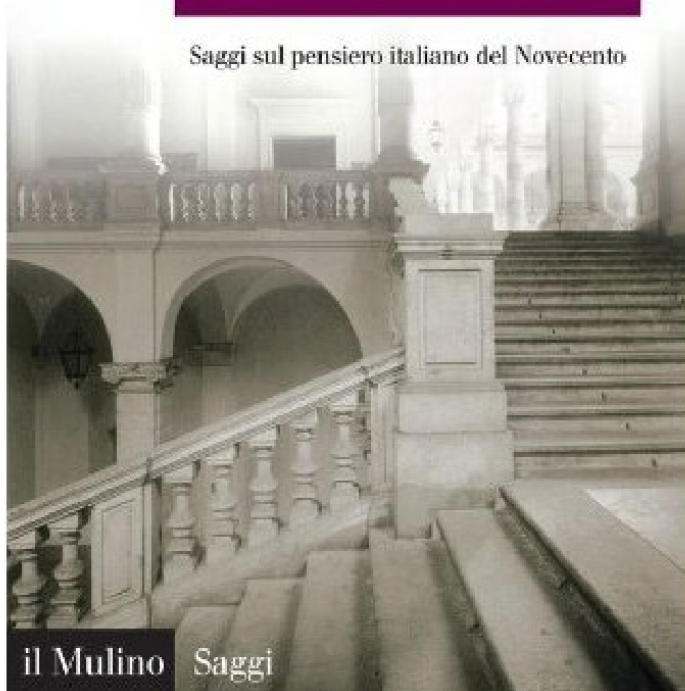


Pietro Rossi

# Avventure e disavventure della filosofia

Saggi sul pensiero italiano del Novecento



il Mulino Saggi

Ladri di Biblioteche





Nella seconda metà del Novecento, tramontata l'egemonia idealistica, la filosofia italiana si è aperta a indirizzi di pensiero prima ignorati o poco conosciuti, importando nuove prospettive e cercando di adattarle all'ambiente culturale del nostro paese. Ciò è avvenuto per la fenomenologia e l'esistenzialismo, e più tardi anche per il marxismo, in misura minore per il neopositivismo e la filosofia della scienza. Il panorama filosofico italiano degli ultimi decenni appare così contraddistinto da una serie di "avventure" dagli esiti alterni, che l'autore ripercorre offrendo valutazioni severe e talvolta impietose. Nel corso del volume vengono così ripresi in esame il dibattito sullo storicismo, che segnò il distacco dalla concezione crociana della storia, la breve stagione del "nuovo illuminismo" che ebbe come protagonisti Abbagnano, Bobbio, Geymonat e Preti, e successivamente la deriva ideologica degli anni Sessanta e Settanta, infine le più significative espressioni del periodo postmoderno, che dall'avversione al sapere scientifico pervengono a un comune esito profetizzante.

**Pietro Rossi** è professore emerito dell'Università di Torino, dove ha insegnato dapprima Storia della filosofia e poi Filosofia della Storia. È socio dell'Accademia Europea, dell'Accademia Nazionale dei Lincei e dell'Accademia delle Scienze di Torino, che ha presieduto nel triennio 2003-2006. Ha diretto per un ventennio la "Rivista di filosofia". Ha anche condiretto, insieme a Carlo A. Viano, l'importante "Storia della filosofia" pubblicata da Laterza (1993-1999). Con il Mulino ha pubblicato di recente "L'identità dell'Europa" (2007).



il Mulino

e-book

Pietro Rossi

# Avventure e disavventure della filosofia

*Saggi sul pensiero italiano del Novecento*



il Mulino

*e-book*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda <http://www.mulino.it/ebook>

---

Edizione a stampa 2009  
ISBN 978-88-15-13230-7

Edizione e-book 2011, realizzata dal Mulino - Bologna  
ISBN 978-88-15-30558-9

# Indice

Prefazione

Introduzione

Parte prima. Il dibattito sullo storicismo

Capitolo primo

La filosofia italiana e lo storicismo

Capitolo secondo

Storia e razionalità

Capitolo terzo

Croce e la storia: una rivisitazione

Capitolo quarto

Tra Croce e Meinecke: la storiografia di Federico Chabod

Capitolo quinto

«Historismus» e «storicismo»: due tradizioni di pensiero

Capitolo sesto

Congedo dallo storicismo

Parte seconda. Il "nuovo illuminismo" e la cultura torinese

Capitolo settimo

Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al nuovo  
Illuminismo

Capitolo ottavo

Norberto Bobbio: dalla filosofia del diritto alla teoria della  
politica

Capitolo nono

Ludovico Geymonat: il programma di un nuovo  
razionalismo

Capitolo decimo

Vecchio e nuovo Illuminismo a Torino

Parte terza. Tra ideologia e profetismo

Capitolo undicesimo

Filosofia e scienze sociali

Capitolo dodicesimo

Sociologia intenzionale?

Capitolo tredicesimo

La stagione delle ideologie

Capitolo quattordicesimo

L'essere, il nulla e il postmoderno

Capitolo quindicesimo

Le illusioni della provincia filosofica

Avvertenza

Indice dei nomi

*a Carlo, il mio "gemello filosofico"*

---



## Prefazione

Questo volume raccoglie testi scritti e pubblicati nel corso di oltre mezzo secolo (il più vecchio risale addirittura al 1954, mentre i due più recenti sono dell'anno passato), raggruppati in tre parti cui corrispondono altrettanti nuclei tematici. Il primo nucleo concerne il dibattito sullo storicismo, che negli anni del dopoguerra segnò il distacco della cultura filosofica italiana dalla teoria della storia di Croce e il richiamo a un'altra tradizione storicistica, alla quale dedicai nel 1956 il mio primo libro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Ad esso si collega strettamente il secondo nucleo, quello sul «nuovo illuminismo», un movimento filosofico che ebbe il proprio centro a Torino e i suoi principali esponenti in due filosofi che insegnavano entrambi a Torino, Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio, dai quali molto ho imparato, allora e anche in seguito. Il terzo nucleo riguarda il periodo che vide lo sforzo opposto ma congiunto del marxismo e dello spiritualismo «cristiano» di dar vita a una nuova egemonia sulla cultura filosofica italiana e in seguito il declino, nel corso degli anni Settanta, di questo tentativo di ridurre la filosofia a ideologia: un tentativo che si concluse con un esito, tutto sommato, fallimentare, non diversamente dai tentativi, solo in apparenza opposti, di sviluppare un pensiero «forte» o «debole», per lo più rivolto a screditare la scienza e i procedimenti della ricerca scientifica, oppure a

equipararla epistemologicamente all'arte e alla letteratura.

Il carattere dei testi qui raccolto è diverso, e riflette in primo luogo il grado d'impegno personale nelle vicende alle quali si riferiscono. Alcuni, soprattutto quello che apre la prima parte, sono scritti programmatici, di un giovane impegnato in una «battaglia» culturale (anche se da questa raccolta ho escluso, non senza qualche rammarico, note e recensioni d'intonazione dichiaratamente polemica); altri, invece, sono tentativi di bilancio che si riferiscono all'opera dei maestri che ho sopra menzionato, o alle vicende del pensiero filosofico italiano dopo la parabola del movimento neoilluministico. Né il lettore dovrà stupirsi se alla critica di posizioni altrui si accompagna anche l'autocritica delle proprie, viste a distanza e in una prospettiva che soltanto il passare del tempo permette. Raccogliere i propri scritti, e quindi essere costretti a rileggerli, è infatti un esercizio di storicizzazione che induce a considerare in una luce diversa esperienze ormai lontane non soltanto dal punto di vista cronologico, e a rendersi conto che il cammino compiuto nel corso dei decenni è stato assai meno lineare, e forse anche meno coerente, di come lo si riteneva.

Ho già ricordato i due maestri, Abbagnano *in primis*, ai quali il mio percorso filosofico è maggiormente debitore, e la cui impronta mi accade di ritrovare spesso nelle mie pagine, anche senza essermelo proposto. Da altri ancora ho imparato, in diversa maniera e in misura maggiore o minore, spesso anche dissentendo da loro: Federico Chabod e Walter Maturi, Raymond Aron e Karl Löwith, per fare soltanto alcuni nomi. Non meno importanti sono stati però i rapporti con molti coetanei, torinesi e anche non torinesi (come Paolo Rossi, Ettore Casari e il compianto Antonio Santucci), ai quali sono stato e sono legato da

vincoli di amicizia, e con i quali ho discusso fin dagli anni giovanili traendo spunti preziosi dai loro consensi e dai loro dissensi, oltre che leggendone gli scritti. Ma uno di loro richiede una menzione particolare: Carlo Augusto Viano, che incontrai sessant'anni or sono, al nostro ingresso nelle aule di Palazzo Campana, e insieme al quale ho percorso un lungo cammino. Un giorno un'amica comune mi chiese, con femminile curiosità, di spiegarle quale fosse la base del mio rapporto con lui, e non esitai a risponderle: «semplice, è il mio gemello filosofico». A lui voglio perciò dedicare – in occasione del suo ottantesimo – questa raccolta di scritti, grato per tanti anni di amicizia e di fattiva collaborazione.

# Introduzione

## 1. La tesi della circolarità

Il problema dei rapporti tra filosofia italiana e filosofia europea è tutt'altro che nuovo: esso si pose già nel corso del Risorgimento, e in seguito ha rappresentato un tema prediletto della filosofia (e della storiografia filosofica) idealistica. Fu infatti Bertrando Spaventa a impostarlo in forma esplicita – riprendendo le riflessioni del decennio precedente – nella prolusione all'insegnamento napoletano, *Della nazionalità della filosofia*, tenuta nel novembre 1861, e nelle lezioni introduttive al medesimo corso, che si proponevano di delineare lo sviluppo della filosofia italiana<sup>[1]</sup>. Spaventa respingeva nettamente il mito di un'antichissima «sapienza» italica risalente a Pitagora, un mito che dal platonismo rinascimentale era pervenuto, attraverso Vico, fino a Vincenzo Gioberti<sup>[2]</sup>. E pur riconoscendo l'esigenza di una filosofia «nazionale», rivendicava l'universalità della filosofia italiana, che «non è un particolare indirizzo del pensiero» ma è invece «unità armonica in cui si riassumono tutti i lati dell'ingegno europeo»<sup>[3]</sup>. Il pensiero italiano – sosteneva Spaventa – ha aperto la strada allo sviluppo della civiltà moderna, e per questo motivo ne costituisce parte integrante. I filosofi italiani del Rinascimento «preludono più o meno a tutti gli indirizzi posteriori»:

Così Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza. Finalmente Vico scopre la nuova scienza [...] Vico è il vero precursore di tutta l'Alemagna. Ho detto il precursore, e avrei dovuto dire di più, giacché Vico aspetta ancora chi lo scopra davvero<sup>[4]</sup>.

A questa epoca, nella quale il pensiero italiano ha fecondato la filosofia europea, ha però fatto seguito un periodo in cui la direzione del movimento si è invertita, e in cui «i nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi»<sup>[5]</sup>: Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini e Terenzio Mamiani da Kant, Vincenzo Gioberti da Hegel.

In questo schema storiografico il rapporto tra filosofia italiana e filosofia europea si configurava come un rapporto circolare; e il carattere specifico della prima veniva indicato nella sua funzione «precorritrice». Proprio la categoria di precorrimiento è servita a Giovanni Gentile, nei primi decenni del Novecento, per affermare l'importanza decisiva del Rinascimento nello sviluppo del pensiero europeo. L'uomo del Rinascimento non guarda più soltanto a se stesso, come faceva il «letterato» umanista di cui Petrarca è stato il prototipo, ma «gira intorno lo sguardo fuori dell'uomo, e abbraccia con l'intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca di vivere», comprendendo nel proprio orizzonte anche la natura<sup>[6]</sup>. Dal platonismo di Ficino a Telesio, a Campanella e soprattutto a Bruno, la cui divinizzazione della natura costituisce «la conchiusione logica di tutto il Rinascimento»<sup>[7]</sup>, la filosofia italiana ha formulato quelli che diventeranno i temi centrali della filosofia europea fino a Kant e a Hegel. Alla medesima categoria del precorrimiento ha fatto ricorso, in quello stesso periodo, Benedetto Croce per definire la

posizione storica di Vico, presentando «la storia ulteriore del pensiero [...] come un ricorso delle idee di Vico»<sup>[8]</sup>. Se Gentile istituiva un nesso tra Rinascimento e Risorgimento, mediato dalla filosofia tedesca e dalla sua recezione italiana, Croce additava in Vico «il secolo decimonono in germe»<sup>[9]</sup>.

Alla tesi della funzione precorritrice del pensiero italiano si accompagnava in Spaventa l'affermazione del recupero, nel pensiero ottocentesco, di un livello speculativo pari a quello della filosofia tedesca: l'«ultimo grado» della speculazione italiana veniva così a coincidere con l'«ultimo risultato della speculazione alemanna», e Gioberti diventava lo Hegel italiano<sup>[10]</sup>. Gentile e Croce riprendevano questa affermazione, anzi la radicalizzavano trasformando l'equiparazione spaventiana in una rivendicazione di superiorità. Se Hegel rappresenta il culmine della filosofia tedesca tra Sette e Ottocento, il suo pensiero richiede tuttavia di essere corretto: per Gentile occorre una «riforma della dialettica hegeliana» che risolva la natura nello spirito, l'oggetto nell'attualità del pensiero pensante che lo «pone», mentre per Croce occorre distinguere «ciò che è vivo e ciò che è morto» in Hegel. Il movimento circolare tra filosofia italiana e filosofia europea ha restituito alla prima il primato che aveva perduto con il tramonto del Rinascimento: l'idealismo italiano non è la semplice continuazione, ma è il «superamento» di quello tedesco. Non a caso Croce era solito asserire che il pensiero italiano, e in particolare il suo storicismo, offriva la soluzione dei problemi che la filosofia tedesca aveva posto, senza però averli risolti.

Prima ancora del ritorno dell'impero sui «colli fatali di Roma», la filosofia italiana si illuse quindi di aver

riconquistato una posizione egemonica nella cultura filosofica europea. Ma l'illusione ebbe breve durata. E con la crisi degli schemi storiografici di origine spaventiana mutò il quadro dei rapporti tra filosofia italiana e filosofia europea, come veniva in luce già nei due volumi vallardiani di Eugenio Garin del 1947 – che pur si richiamavano largamente agli studi di Gentile – ma soprattutto nell'Introduzione e nell'Epilogo all'edizione aggiornata dell'opera, apparsa nel 1966<sup>[11]</sup>. Anche Garin presentava il pensiero italiano come il centro di irradiazione della cultura umanistica negli altri paesi d'Europa; ma all'esaltazione che Gentile aveva compiuto del platonismo sostituiva, sulla linea di Hans Baron, la tesi dell'importanza decisiva dell'«umanesimo civile», di un umanesimo legato alla rinascita comunale più che alle corti signorili. Il platonismo fiorito nella Firenze medicea ha anzi comportato, secondo Garin, la rinuncia alla «costruzione di una città terrena» e «un'evasione verso la contemplazione»<sup>[12]</sup>. E nei suoi confronti egli rivalutava la funzione storica dell'aristotelismo padovano e il contributo da esso dato alla nascita della scienza moderna. Per quanto riguarda il Rinascimento, Garin respingeva la centralità attribuita alla filosofia della natura, e soprattutto il carattere di «precorrimento» nei confronti dei filosofi stranieri del Seicento, che Gentile le aveva attribuito. Più tardi verrà meno anche un altro pilastro della storiografia filosofica idealistica, cioè il ruolo di «precursore» attribuito a Vico, del quale verrà messo in rilievo piuttosto il rapporto con la tradizione umanistica, e in seguito anche l'arretratezza del bagaglio culturale, risalente a mezzo secolo prima<sup>[13]</sup>.

Il risultato di questa svolta storiografica è un'immagine della filosofia italiana inserita sì nel contesto della cultura

filosofica europea, ma spesso in una posizione se non di dipendenza, certamente più recettiva che produttiva. Se è innegabile che l'Umanesimo fu in origine un fenomeno italiano, e che la riscoperta dei «classici» antichi ebbe il suo centro di diffusione nelle città della penisola, è anche vero che ben presto la cultura d'oltralpe imboccò altre direzioni, e che la filosofia italiana rimase sostanzialmente estranea al movimento della Riforma protestante e ai suoi sviluppi dottrinali; né la presenza di luoghi di propaganda «eretica» può mutare il quadro complessivo. Quella che si è consumata tra metà Cinquecento e i primi decenni del Seicento è stata piuttosto una divisione della cultura europea in due «campi» contrapposti, che ha comportato per il nostro paese – lo aveva posto in luce anche Benedetto Croce nella *Storia dell'età barocca in Italia*, sulla scia del noto giudizio desantisiano – se non l'emarginazione, certo un ruolo marginale nella filosofia moderna. E neppure si può dire che la linea di sviluppo di questa passi attraverso Bruno e Campanella, come avevano asserito Spaventa e Gentile; passa piuttosto, caso mai, attraverso Galilei e la filosofia «scientifica», da Cartesio a Newton e alla scienza newtoniana. E proprio nel Settecento la filosofia italiana si reinserirà nel circolo della cultura filosofica europea, non però riprendendo i temi magico-astrologici del naturalismo rinascimentale, ma partecipando al movimento illuministico con apporti originali, primo tra tutti quello di Cesare Beccaria. Una presenza analoga si avrà a distanza di un secolo, nella stagione del positivismo, ma la mentalità positivista darà i suoi frutti più cospicui tra gli scienziati (o tra gli storici) anziché tra i filosofi di professione. In quanto alla filosofia del Risorgimento, Rosmini non è stato il Kant italiano, più di quanto Gioberti sia stato lo Hegel italiano: sono stati sì autori significativi, ma all'interno di



un panorama filosofico strettamente nazionale<sup>[14]</sup>.

## 2. Una provincia dell'impero?

Qualche tempo fa Lucio Colletti ebbe ad affermare, con chiaro intento polemico, che la filosofia italiana del Novecento costituisce «una provincia del Reich filosofico germanico»<sup>[15]</sup>. Non c'è dubbio, in effetti, che essa abbia largamente importato idee filosofiche formulate in Germania, alimentandosi spesso con una ricca serie di traduzioni dal tedesco. Questo fenomeno ha il suo punto di partenza già nella prima metà del secolo precedente, quando cominciarono a essere tradotte, in forma più o meno accurata, le opere di Kant e di Hegel. Se la recezione di Kant si combinò dapprima variamente con quella di Locke e di Condillac, ma soprattutto degli *idéologues* e della scuola scozzese, o con critiche sommarie in gran parte dettate dalla difficoltà di comprendere le prospettive del criticismo, Hegel divenne ben presto un termine di riferimento positivo; e il richiamo al suo pensiero fu all'origine di quello che è stato chiamato lo hegelismo meridionale<sup>[16]</sup>. Anche in seguito Hegel fu spesso considerato il punto di arrivo dell'idealismo tedesco, la sintesi tra l'idealismo «soggettivo» di Fichte e quello «oggettivo» di Schelling; e poco importa che l'interpretazione della sua filosofia si sviluppasse in direzioni ben diverse da quella della *Hegel-Renaissance* tedesca dei primi decenni del XX secolo, la quale prendeva le mosse dalla scoperta degli scritti giovanili di Hegel e dall'analisi dei suoi rapporti con la cultura romantica. Il richiamo a Hegel e l'affermazione della sua centralità nel pensiero moderno rimasero a lungo un *tópos* della filosofia italiana, anche dopo la crisi dell'idealismo, quando l'interesse si spostò, sulla linea inaugurata da Georg

Lukács, sul nesso tra Hegel e Marx, e nella dialettica hegeliana si cercò non più un'ispirazione teologico-religiosa ma la premessa filosofica del marxismo.

Il richiamo a Hegel non esaurisce certamente il rapporto tra filosofia italiana e filosofia tedesca; esso ne costituisce soltanto un aspetto, per quanto forse l'aspetto storicamente più rilevante. Nello stesso periodo in cui lo hegelismo si affermava nelle università del Sud, anche la filosofia italiana cominciava a essere coinvolta nel «ritorno a Kant» che contraddistinse in Germania gli ultimi decenni dell'Ottocento. Anzi, nel mezzo secolo che intercorre tra l'unità italiana e la prima guerra mondiale si affermò nel resto del paese un clima filosofico fondato su un kantismo diffuso, contrapposto alle ardite e pretenziose costruzioni metafisiche dell'idealismo, che da un lato si apriva alle istanze della cultura positivistica e dall'altro perveniva sovente a esiti spiritualistici. Così Kant si affiancò a Hegel nella funzione di termine di riferimento essenziale del pensiero italiano, sia che la strada percorsa dalla filosofia tedesca dopo Kant venisse considerata una «deviazione» rispetto al carattere conclusivo attribuito al criticismo, sia che in Kant si vedesse invece il punto di partenza di un processo destinato a culminare in Hegel<sup>[17]</sup>. Non a caso la collana laterziana dei «Classici della filosofia moderna» si inaugurava con la traduzione della *Enciclopedia* di Hegel ad opera di Croce (1907), seguita a breve distanza di tempo da quella delle tre *Critiche* kantiane, a partire dalla versione della *Critica della ragion pura* ad opera di Gentile e di Giuseppe Lombardo Radice. Il duplice riferimento a Kant e a Hegel rimase a lungo, nella polarità spesso conflittuale tra i due termini, la struttura portante della cultura filosofica italiana. E se Gentile è l'erede dello hegelismo meridionale, in particolare dell'interpretazione

spaventiana di Hegel, in Croce l'eredità kantiana, di un Kant spesso filtrato attraverso Herbart, si affianca al richiamo a Hegel, nonché al tentativo di correzione della dialettica hegeliana in vista di una filosofia dello spirito fondata sul «nesso dei distinti», cioè sull'affermazione dell'autonomia reciproca e del rapporto tra le diverse forme spirituali.

La crisi dell'idealismo non ha segnato la fine della «dipendenza» della filosofia italiana da quella tedesca, o – se si preferisce – del legame privilegiato con essa. Già si è visto che il riferimento a Hegel è sopravvissuto, pur mutando significato, nel marxismo, anzi in quello che ben si può chiamare lo hegelo-marxismo italiano, molto più interessato all'impianto filosofico della dialettica che non all'analisi economico-sociologica del *Capitale*. Ma nel periodo tra le due guerre altri autori si affacciarono all'orizzonte, e furono utilizzati come arma polemica nei confronti dell'idealismo: dapprima Husserl, in seguito Martin Heidegger e Karl Jaspers. Se la fenomenologia husserliana ebbe una diffusione limitata, in sostanza, all'ambiente milanese, dove era stata introdotta da Antonio Banfi, geograficamente più ampia fu quella della filosofia dell'esistenza. In questa si cercò – soprattutto da parte di Nicola Abbagnano – la rivendicazione dell'individuo contro la sua risoluzione nello svolgimento dello spirito o nell'immanenza dell'atto puro, compiuta dai maestri dell'idealismo<sup>[18]</sup>. E se Jaspers, dopo la fortuna che conobbe negli anni del dopoguerra, uscì ben presto di scena, Heidegger è rimasto una presenza dominante nel pensiero filosofico italiano per tutta la seconda metà del secolo. Ma nel corso del tempo il richiamo a Heidegger ha cambiato di segno, parallelamente allo sviluppo del suo pensiero. Se l'esistenzialismo italiano si era avvalso dello

Heidegger di *Sein und Zeit* in funzione della propria polemica anti-idealistica, i testi posteriori alla (vera o presunta) *Kehre* della filosofia heideggeriana hanno rappresentato il termine di riferimento di un'ontologia che nell'uomo ha visto soprattutto il «pastore dell'essere», e nella sua esistenza il luogo privilegiato del disvelamento e del nascondersi dell'essere: un'ontologia che, al di là delle diverse formulazioni dottrinali, mostra una remota assonanza con prospettive neoplatoniche. Esponente principale di questa ontologia è stato da noi Emanuele Severino, che riprendendo gli schemi storiografici dell'ultimo Heidegger ha proclamato la necessità di un ritorno a Parmenide, per affermare la permanenza e l'immutabilità dell'essere contro l'asserita illusorietà del divenire, che avrebbe dominato lo sviluppo successivo della filosofia europea fino all'età della tecnica.

Hegel (e sullo sfondo Fichte e Schelling, considerati suoi anticipatori), più tardi Marx e Heidegger, come termini contrapposti senza possibilità di incontro: questi sono stati – nella seconda metà del secolo scorso – gli autori tedeschi che la filosofia italiana ha più largamente importato. Più di recente, e in modo più o meno duraturo, ad essi se ne sono affiancati altri. Nel '68 l'ispirazione filosofica è stata cercata soprattutto nella scuola di Francoforte, più nell'emigrato Herbert Marcuse che non in Max Horkheimer o in Theodor W. Adorno; ma anche i temi della *Dialektik der Aufklärung* hanno avuto larga risonanza, combinandosi variamente con la critica della società industriale e della sua inevitabile «alienazione». Più tardi, e in forma più duratura, questa funzione è stata assunta da Nietzsche, talvolta in antitesi ai precedenti, altre volte confusamente combinato – come in Massimo Cacciari – con il marxismo e, ancora una volta, con reminiscenze neoplatoniche. Nietzsche è

così diventato, e in parte è ancor oggi, il termine di riferimento emblematico della filosofia del «postmoderno», di una filosofia che pretende di «superare» la modernità respingendo la visione della storia come processo unitario, considerata, più o meno fondatamente, prodotto caratteristico della modernità. Così Gianni Vattimo si è richiamato insieme all'ultimo Heidegger e a Nietzsche, indicando la possibilità di «oltrepassamento della metafisica» in una società della comunicazione, nella quale può finalmente realizzarsi la molteplicità delle interpretazioni.

La polemica contro la modernità rappresenta infatti il punto di confluenza di orientamenti filosofici disparati, spesso divisi tra loro dal diverso atteggiamento nei confronti della tradizione. Sia che, con Hannah Arendt e con la «filosofia pratica», ci si richiami al pensiero greco in antitesi al modello di scientificità proprio della scienza moderna, sia che si faccia valere, seguendo Hans Jonas, il principio della responsabilità come criterio di salvaguardia della natura, sia che si proclami invece la necessità di procedere «oltre» la modernità, verso una società «trasparente», l'obiettivo polemico rimane in ogni caso il mondo moderno. E ciò comporta il rifiuto non soltanto della società industriale, ma anche del sapere scientifico, nonché l'esorcizzazione della civiltà tecnologica considerata come la minaccia incombente sul destino dell'uomo. Sullo sfondo di questa prospettiva sta la rivendicazione del «pensiero» speculativo nei confronti del «sapere»: una rivendicazione che unisce, al di là delle pur profonde differenze, filosofi come Hegel e Heidegger, e nel nostro paese gli autori che ad essi si sono richiamati. L'affermazione hegeliana del primato della ragione rispetto all'intelletto riecheggia nella distinzione tra concetto e

pseudo-concetti, centrale nella logica di Croce, dov'essa s'incontra con l'interpretazione economicistica della scienza di fine Ottocento, così come riecheggia nella contrapposizione gentiliana tra «pensiero pensante» e «pensiero pensato»; la dialettica storica di Marx è stata utilizzata per respingere le scienze sociali, e si è spesso combinata con le prospettive francofortesi; analogamente, la polemica nei confronti della riduzione del *lógos* a ragione puramente umana, e della verità a «correttezza», che compare nel saggio heideggeriano *Die Frage nach der Technik*, si trasmette – anche per il tramite dell'antitesi tra «verità» e «metodo» formulata da Hans-Georg Gadamer – nella sistematica sottovalutazione della ricerca scientifica e nel timore della tecnica<sup>19</sup>. Unica eccezione, in questo panorama, è stato il richiamo al pensiero di Kant; ma non a caso di questo è stata sovente privilegiata un'interpretazione metafisica, ed è stato rivendicato il ruolo del giudizio riflettente rispetto a quello del giudizio determinante, con l'intento più o meno dichiarato di fare della *Critica del Giudizio* la premessa della filosofia romantica della natura.

Il riferimento al pensiero tedesco è stato quindi predominante nella filosofia italiana; e ancor oggi gli autori tedeschi sono largamente letti e studiati, non senza sorprendenti fenomeni di sopravvalutazione come nel caso del culto partenopeo (ma non solo partenopeo) di un epigono come Gadamer. Quello che appare in crisi è invece proprio quel rapporto tra «impero» e «provincia» a cui alludeva Colletti. Non già che la direzione dello scambio sia mutata: piuttosto, la spinta diffusiva dell'«impero» si è progressivamente attenuata. Dal pensiero tedesco non vengono più idee filosofiche nuove; vengono, caso mai, idee che circolano tra le due sponde dell'Atlantico, il più

delle volte fortemente connotate in senso tradizionalistico<sup>[20]</sup>. L'«impero filosofico» non è, per la verità, emigrato dalla Germania agli Stati Uniti, anche se l'emigrazione della fine degli anni Trenta è stata gravida di conseguenze: semplicemente, esso non esiste più, o per lo meno ha perduto il proprio centro.

### **3. Fra tradizione e mode filosofiche**

Dopo quello con il pensiero tedesco, l'altro legame «forte» della filosofia italiana è stato con la filosofia francese. Esso risale indietro nei secoli, all'epoca della diffusione del cartesianesimo soprattutto in ambiente napoletano – quel cartesianesimo che Vico aspramente avversò – e al «secolo dei lumi», quando la cultura francese trovò larga accoglienza nei maggiori centri della penisola, dalla Milano dei fratelli Verri e di Beccaria alla Napoli di Antonio Genovesi e di Gaetano Filangieri<sup>[21]</sup>, e più tardi ancora all'età della Restaurazione. Nella prima metà dell'Ottocento fu proprio l'eclettismo di Victor Cousin a costituire il tramite principale di conoscenza anche degli idealisti tedeschi, in primo luogo di Hegel. In quello stesso periodo, però, il rapporto con la filosofia francese acquistò gradualmente quello che diventerà il suo segno prevalente, antitetico al carattere che lo aveva contraddistinto nei due secoli precedenti: il richiamo alla tradizione, più particolarmente alla tradizione religiosa cattolica contrapposta sia alla religiosità della Riforma, sia più nettamente alla cultura illuministica. Il pensiero cattolico italiano del Risorgimento non ebbe certo la radicalità degli autori «contro-rivoluzionari» francesi come Joseph de Maistre e Louis de Bonald; ma anch'esso considerava Protestantismo e Illuminismo come momenti successivi di un processo il quale ha condotto alla perdita dell'unità

politico-culturale che si era realizzata nei secoli del Medioevo, il primo determinando una spaccatura insanabile nel mondo cristiano, il secondo mettendo in questione i fondamenti della fede. Non Cartesio ma Malebranche, e in epoca più recente Maine de Biran diventavano così termini di riferimento privilegiati per chi, nella filosofia italiana, guardava alla tradizione religiosa come a un'eredità da preservare e da difendere dalla minaccia del pensiero moderno. Se il retroterra di Rosmini o di Mamiani era prevalentemente autoctono, in seguito lo spiritualismo d'intonazione religiosa – che si afferma con il declino del positivismo, se non già all'interno del positivismo stesso – si è largamente ispirato ad analoghe posizioni della filosofia francese. Autori come Maurice Blondel e Jacques Maritain, più tardi come Gabriel Marcel o Emmanuel Mounier, sono stati «fonti» significative per il pensiero cattolico della prima metà del Novecento. E quando la filosofia dell'esistenza penetrò nella cultura filosofica italiana, all'esistenzialismo «ateo» (come fu chiamato dagli avversari) di Heidegger o di Jaspers venne contrapposto l'esistenzialismo religioso di Louis Lavelle e di René Le Senne, che affondava le sue radici nel clima spiritualistico della Francia tra le due guerre.

In una serie di volumi ai quali è arrisa una fortuna assai maggiore della loro attendibilità, Augusto Del Noce ha cercato – avvalendosi di un procedimento per larga parte analogo a quello della storiografia filosofica idealistica – di accreditare la tesi dell'esistenza, nella filosofia moderna, di una linea di sviluppo che da Cartesio conduce, attraverso Malebranche e un Vico reinterpretato in chiave cattolica, fino a Rosmini, alternativa alla linea «immanentistica» che da Cartesio avrebbe messo capo a Kant e poi a Hegel<sup>[22]</sup>. E su questa base si è spinto ad asserire la dipendenza del



pensiero del Risorgimento dalla cultura della Restaurazione, specialmente da Maistre, indicandone la prosecuzione nel programma di riforma religiosa attribuito a Gentile<sup>[23]</sup>. Se prescindiamo da queste evidenti mistificazioni, non c'è dubbio che sullo sfondo della ripresa della teoria della conoscenza come «illuminazione» stia proprio Malebranche, e più lontani nel tempo Agostino e Bonaventura. Mentre Croce e Gentile si proponevano di formulare un immanentismo più rigoroso di quello che trovavano nelle loro fonti tedesche, il pensiero cattolico guardava al filone anti-illuministico (e anti-positivistico) della cultura francese dell'Ottocento, traendone strumenti per la rivendicazione della trascendenza, e quindi di una filosofia consonante con la tradizione cattolica. Ma questo non è certamente l'unica specie di collegamento della filosofia italiana con quella francese. Già il rapporto con Bergson appare ambivalente. Nutrito di cultura scientifica, al di là della sua iniziale polemica nei confronti di Spencer, Bergson fu recepito in Italia, all'inizio del XX secolo, non tanto come un avversario del positivismo quanto come un alleato del pragmatismo, e fu per lo più visto come un'alternativa all'idealismo dominante. La teoria dell'evoluzione creatrice venne infatti considerata come una filosofia della vita, in grado di rendere conto della realtà naturale e del suo sviluppo assai meglio della riduzione allo spirito che ne avevano operato Croce o Gentile, mentre un'opera come *Les deux sources de la morale et de la religion* ebbe una risonanza assai minore. Né dalla Francia venne soltanto una filosofia religiosa ancorata alla tradizione; venne anche, soprattutto attraverso l'opera di Alfred Loisy, il modernismo, avversato da Croce e da Gentile, ma accolto e sviluppato da Ernesto Buonaiuti e visto con favore, tra i filosofi, da Piero Martinetti.

Verso la metà del secolo il rapporto con il pensiero francese cambia però segno, e in maniera radicale, in concomitanza con il progressivo esaurirsi del filone tradizionalistico di quel pensiero. Dalla Francia vengono importate in misura crescente, e con una relativa tempestività, le «mode» filosofiche che si affermano sulle rive della Senna. La prima è stata la moda esistenzialistica degli anni Cinquanta. Sartre incontrò nell'ambiente accademico italiano più resistenze che adesioni, ma divenne anche l'esponente emblematico di una filosofia *engagée*, in grado di farsi costume e di incidere sul modo di pensare dell'opinione pubblica: cosa che non riuscì né all'esistenzialismo positivo di Abbagnano né, tanto meno, all'esistenzialismo di orientamento religioso. Dopo Sartre, e in qualche maniera accompagnando il mutamento della sua posizione filosofica da *L'être et le néant* alla *Critique de la raison dialectique*, è venuto il marxismo, un marxismo nutrito delle lezioni hegeliane di Alexandre Kojève, ora in aspra polemica con l'esistenzialismo condannato come ideologia «borghese», ora combinato con la rivendicazione esistenzialistica di una libertà astorica, priva di condizionamenti. E dopo ancora è venuto lo strutturalismo, il più delle volte estrapolato dal contesto linguistico o dal contesto antropologico nei quali era sorto e aveva conseguito i risultati più consistenti, trasformato in una filosofia anti-storicistica che agì anche in seno al pensiero marxistico. Vennero poi i *nouveaux philosophes*, i quali ebbero larga risonanza ma per un periodo piuttosto breve, come poteva fin dall'inizio far prevedere la loro scarsa consistenza. Infine venne la stagione nietzschiano-heideggeriana, spesso combinata con la rielaborazione di motivi psicoanalitici come in Jacques Lacan, o con la «genealogia» delle istituzioni come in Michel Foucault, per

approdare alle varie teorie del «postmoderno» di un Lyotard o di un Deleuze o di un Derrida. Tutti questi autori hanno trovato in Italia accoglienza favorevole: le loro opere sono state largamente tradotte, anche da importanti case editrici, e le loro idee sono state recepite e diffuse da non pochi filosofi italiani. Il marxismo italiano degli anni Sessanta si è spesso richiamato a quello francese, cercando di combinarlo variamente con l'eredità gramsciana e talvolta con il Lukács della *Zerstörung der Vernunft* o con una critica della società industriale di ascendenza francofortese; nei suoi ultimi scritti Cesare Luporini si è rifatto a Louis Althusser nel tentativo di proporre una versione non storicistica ma strutturalistica del marxismo<sup>[24]</sup>; di pari passo con il declino delle ideologie marxistiche lo strutturalismo è divenuto fenomeno di massa, pur non dando luogo a formulazioni originali; la combinazione tra Nietzsche e lo Heidegger post-bellico è stata anche in Italia una componente essenziale del pensiero «postmoderno», che si è largamente nutrito di temi (e di soluzioni) provenienti da oltralpe – basti pensare ai riecheggiamenti di Lyotard e di Derrida che possiamo trovare nei libri di Gianni Vattimo<sup>[25]</sup>.

Le «mode» filosofiche sorte sulle rive della Senna si sono così affiancate al pensiero tedesco nell'alimentare il mercato filosofico italiano; né – a ben vedere – i due filoni d'importazione erano in contrasto tra di loro, se si tiene presente che gran parte di quelle mode costituivano la versione popolare di idee sorte in Germania. La differenza è consistita non tanto nel contenuto, quanto nello «stile» filosofico: uno stile tra l'accademico e l'oracolare nelle fonti filosofiche tedesche, uno stile più brillante, spesso attento alle implicazioni politiche, nella rielaborazione che ne compivano i filosofi francesi. Chi trovava ostica, non solo

per motivi linguistici, la lettura di Hegel o di Marx, di Nietzsche o di Heidegger, magari di Freud, poteva incontrare le loro idee esposte in forma più accessibile nella letteratura filosofica francese. Per ritornare alla battuta di Colletti, potremmo dire che la filosofia italiana si sia trasformata in una «provincia» che importa materia prima non solo dalla madrepatria, ma anche da una provincia più produttiva.

#### 4. Il timore dell'empiria

Ben diverso appare il rapporto con la filosofia anglosassone. Già tra Sette e Ottocento il pensiero inglese ha avuto, nella filosofia italiana, un'incidenza limitata; quando l'ha avuta, esso è stato spesso filtrato attraverso la cultura francese. Un caso emblematico è quello di Locke, il più delle volte recepito insieme a Condillac e assimilato alla gnoseologia sensistica di questo autore. E se il richiamo alla scuola scozzese si affiancò, nell'atmosfera tradizionalistica dei primi decenni dell'Ottocento, alla recezione di Kant, ad altri autori ben più importanti spettò una sorte meno felice: è il caso soprattutto di Hume, a lungo rifiutato per il suo scetticismo nonostante il merito di aver «svegliato» Kant dal suo «sonno dogmatico»: il solo a guardare a lui in termini positivi, ai primi del Novecento, fu Giuseppe Rensi, autore dei *Lineamenti di filosofia scettica*, mentre la prima monografia importante sul suo pensiero, quella di Galvano Della Volpe, uscirà soltanto a metà degli anni Trenta<sup>[26]</sup>. Anche l'utilitarismo benthamiano e la logica di John Stuart Mill ebbero una risonanza limitata; e perfino oggi il termine «utilitarismo» mantiene spesso una connotazione negativa, per lo meno da parte di chi intende far valere l'esistenza di principi morali assoluti. Maggiore fortuna ebbe invece, negli ultimi decenni dell'Ottocento, il

pensiero di Spencer, che meglio si prestava a quelle sintesi dei risultati delle scienze alle quali il positivismo filosofico italiano era particolarmente incline. Anche qui, nel diverso modo di riferirsi alla cultura positivistica da parte di scienziati e di filosofi, veniva però in luce una caratteristica di questi ultimi: il timore dell'empiria, soprattutto dei metodi codificati della ricerca scientifica, e la corrispondente fuga nelle generalizzazioni di carattere metafisico.

Per lungo tempo la cultura filosofica inglese fu considerata una cultura di second'ordine, rispetto agli edifici concettuali costruiti dal pensiero tedesco. Non già che nel nostro paese fosse assente una tradizione di filosofia naturale, analoga a quella che si era affermata in Gran Bretagna ad opera di Newton e della Royal Society: c'erano stati Galilei e la scuola galileiana; c'era stata la diffusione del newtonianismo tra Bologna e Roma, divenuto addirittura fenomeno di moda con l'esposizione che ne diede Francesco Algarotti nei *Dialoghi sull'ottica newtoniana*, fin dagli stessi anni della divulgazione delle teorie di Newton in Francia, ad opera di Voltaire e di Émilie du Châtelet, e parallelamente di Maupertuis. Ma il rapporto con la cultura francese fu, negli Illuministi italiani, prevalente rispetto a quello con la cultura inglese. Anche in seguito, quando nella penisola si affermò una cultura liberale, essa guardò non tanto all'esperienza inglese quanto al movimento rivoluzionario francese e al liberalismo francese dell'età della Restaurazione, oppure – sul terreno più propriamente filosofico – alla teoria hegeliana dello stato etico e allo storicismo giuridico di Friedrich Carl von Savigny. La crociana «religione della libertà» ha avuto le sue fonti nel pensiero francese del periodo orléanista, non certo nel pensiero inglese. E la

dottrina del diritto naturale, su cui poggiava la teoria liberale classica, ha costituito un costante bersaglio polemico dell'idealismo. Perfino Guido de Ruggiero, ben più aperto dei suoi maestri verso l'esperienza politica inglese, nello scrivere la *Storia del liberalismo europeo*<sup>[27]</sup> ne cercherà l'espressione genuina non in Locke o in Mill, ma nella teoria hegeliana dello stato.

Maggiore apertura la filosofia italiana ha mostrato verso il pensiero americano; e ad essa non era probabilmente estranea l'influenza che su di questo aveva esercitato, nel corso dell'Ottocento, la cultura filosofica tedesca, in particolare un hegelismo trascritto, come nel caso del primo Dewey, in termini naturalistici. Fu proprio l'esperienza culturale ritenuta esemplare del «nuovo mondo», il pragmatismo, a diventare all'inizio del nuovo secolo un modello per i circoli intellettuali fiorentini che facevano capo a riviste come il «Leonardo» e la «Voce». Nel pragmatismo, e nel primato dell'azione che esso proclamava, essi videro un alleato nella loro battaglia contro il sapere scientifico, in nome della superiorità dell'arte. Ma si trattò di un episodio di breve durata, che non lasciò grande traccia nei decenni successivi. Nella stagione dell'egemonia idealistica (dopo qualche esitazione sia Gentile sia Croce si schierarono contro il pragmatismo, facendo valere l'autonomia del conoscere rispetto all'agire) il riferimento al pensiero americano venne meno, e i motivi di opposizione prevalsero sulla iniziale consonanza<sup>[28]</sup>. Soltanto dopo il 1945, in evidente rapporto con la situazione politica determinata dalla vittoria alleata, il clima filosofico mutò, e la filosofia americana ritornò a essere oggetto di apprezzamento positivo. Ma nel frattempo anch'essa era mutata, e nel periodo tra le due guerre erano apparse le opere della maturità di Dewey, da

*Experience and Nature a Logic, the Theory of Inquiry*. Non più James, ma il Dewey di queste opere divenne, all'indomani della guerra, un termine di riferimento significativo per il movimento neoilluministico, che ne asserì non soltanto la compatibilità, ma la convergenza con una versione «positiva» della filosofia dell'esistenza. Ancora una volta, però, il rapporto con il pensiero americano rimase effimero. E se in seguito vennero letti anche autori come Charles S. Peirce e come George H. Mead, nei lunghi decenni della «guerra fredda» il marxismo – alleato, in questo, con le correnti spiritualistiche – contribuì a diffondere lo stereotipo della superficialità della cultura filosofica americana, di una cultura orientata immediatamente verso la prassi e incapace di pervenire a una sintesi speculativa.

Per gran parte del Novecento la filosofia anglosassone fu «importata» in misura ridotta; e il lavoro di traduzione, così intenso in altre direzioni, stentò a decollare. Fino al secondo dopoguerra autori come Russell e Moore rimasero, se non ignorati, certo mal conosciuti; e la stessa sorte toccò al Wittgenstein del *Tractatus* e agli esponenti del Circolo di Vienna, noti solamente attraverso gli sforzi pionieristici di Ludovico Geymonat e di Giulio Preti. In realtà, quella che è rimasta estranea alla cultura filosofica italiana è non tanto l'analisi filosofica, quanto l'analisi dei linguaggi scientifici, e più in generale l'epistemologia, spesso sostituita da una storia della scienza alla Kuhn e alla Feyerabend, che portava a relativizzare il valore della conoscenza scientifica. Non a caso, nel corso degli anni Cinquanta, l'attenzione si diresse non già verso lo sviluppo del positivismo logico e sui suoi epigoni, ma verso quella che fu chiamata la *Oxford-Cambridge philosophy*, cioè verso un'analisi che assumeva a proprio oggetto il linguaggio

«ordinario», quello privilegiato dal Wittgenstein delle *Philosophische Untersuchungen*. La stessa diffusione della filosofia analitica, che si può riscontrare nei decenni finali del Novecento, si colloca sotto un segno analogo, ampiamente compatibile con la permanenza di forme tradizionali di pensiero: il che ha portato a privilegiare l'analisi del linguaggio etico (o di quello estetico) rispetto all'analisi dei linguaggi formalizzati delle discipline scientifiche.

Un discorso a sé richiede forse la filosofia politica, dove la crisi del marxismo aprì lo spazio per la recezione di nuovi autori che sovente riprendevano, rielaborandoli, temi classici del pensiero tedesco, quando non erano essi stessi emigrati dalla Germania o dall'Austria. Al marxismo declinante venne contrapposto Karl R. Popper, che dopo decenni di oscurità ebbe larga fortuna anche sulle pagine dei giornali. Non si trattava però del Popper epistemologo della *Logik der Forschung*, scritta a contatto, anche se in polemica, con gli esponenti del Circolo di Vienna; si trattava invece del Popper teorico della «società aperta», avversario del totalitarismo di destra come di sinistra, il cui pensiero si prestava a uno sfruttamento ideologico in qualche modo speculare rispetto a quello che era stato compiuto nei confronti di Marx. Mentre nella cultura filosofica tedesca il richiamo a Popper ha dato luogo a un'epistemologia «razionalistica» (basti pensare a Hans Albert), nel nostro paese esso ha prodotto ben poco al di fuori del terreno della polemica politica. Più consistenti sembrano essere i frutti dell'importazione di John Rawls, la cui *Theory of Justice* ha suscitato, a partire dagli anni Ottanta, una discussione approfondita che tenta di porre in luce le aporie del suo pensiero e di proporre soluzioni. E insieme a Rawls sono stati recepiti altri autori che si



muovono tra utilitarismo ed etica normativa, la cui presenza ha contribuito a rinnovare il dibattito etico-politico introducendo prospettive estranee alla tradizione filosofica italiana.

## 5. Un export in difficoltà

Nella lontana prolusione del 1861 Spaventa aveva sottolineato il carattere non «particolare» della filosofia italiana, e ne aveva inferito l'universalità rispetto ai diversi indirizzi rappresentati dalle altre filosofie nazionali. L'inferenza era senza dubbio auto-elogiativa; ma prescindendo da essa si deve riconoscere che Spaventa aveva colto nel segno. A considerarla nei suoi rapporti con il mondo circostante, la filosofia italiana appare in larga misura un terreno d'incontro tra orientamenti filosofici importati: se possiede una sua specificità, questa sembra consistere nella capacità di recepire, e di rielaborare, indirizzi di pensiero sorti altrove, spesso tentandone una più o meno plausibile sintesi<sup>29</sup>. Per limitarci al secolo scorso, idealismo, spiritualismo, marxismo, neoilluminismo, filosofia analitica e via dicendo sono tutti indirizzi di pensiero che hanno le loro radici fuori d'Italia: l'«industria filosofica» italiana è stata soprattutto un'industria di trasformazione.

Che cosa, di fronte a questa importazione massiccia e prolungata, la filosofia italiana ha invece esportato? O, per essere più precisi, che cosa ha esportato dopo l'epoca dell'Umanesimo e – se vogliamo – dopo la diffusione europea del trattato di Beccaria *Dei delitti e delle pene*, ancor oggi, ahimè, sorprendentemente attuale? Nel corso dell'Ottocento essa aveva ben poco da esportare: sia Rosmini sia Gioberti – per menzionare quelli che restano i

maggiori filosofi della prima metà del secolo – non avevano molto di nuovo da offrire alla cultura europea; e la stessa cosa vale forse per un autore ben più moderno, a cavallo tra Illuminismo e positivismo, come Carlo Cattaneo, anche da noi riscoperto soltanto a distanza di molto tempo. Pure il positivismo italiano, o più precisamente il positivismo dei filosofi, non ha dato contributi originali alla cultura positivista europea, che possano stare alla pari con l'edificio dottrinale di Comte o con la logica di Mill, o anche con l'evoluzionismo spenceriano; del resto esso è ben presto ripiegato su posizioni spiritualistiche. Le cose sono andate meglio nel XX secolo, quando la filosofia italiana ha rivendicato, con maggiore o minor successo, la propria autonomia. Non sempre, però, questa rivendicazione ha avuto effetti positivi: l'egemonia idealistica ha messo capo, dopo la spinta innovativa dei primi decenni del Novecento, a un crescente isolamento del pensiero italiano rispetto ai nuovi orientamenti della filosofia europea, mentre la lunga stagione del marxismo ha finito per ribadire la connotazione autarchica.

Ma quali sono stati i prodotti che la filosofia italiana è realmente riuscita a esportare? Né il pensiero di Gentile né l'attualismo hanno mai avuto grande risonanza fuori dei nostri confini; del resto, la filosofia dell'«atto puro» era per un verso strettamente legata, nel suo impegno educativo, all'eredità del Risorgimento e al problema della formazione di una cultura nazionale, per l'altro verso si presentava come una riedizione semplificata del pensiero non tanto di Hegel, quanto del primo Fichte. Essa non aveva niente da dire al pensiero tedesco, che ne aveva fornito l'originale, e altrettanto poco alla cultura filosofica di altri paesi europei. Diverso è stato il caso di Croce, o – più precisamente – del Croce dell'*Estetica* e delle successive rielaborazioni della

teoria dell'arte. L'estetica crociana ebbe meritatamente una circolazione europea. Per il tramite soprattutto di Karl Vossler essa si diffuse nella cultura tedesca, dove del resto affondava le proprie radici, e fu apprezzata anche nell'ambiente neokantiano: al di là delle innegabili differenze, soprattutto per quanto riguarda la nozione di natura e la considerazione del sapere scientifico, Croce apparteneva al medesimo clima culturale da cui era sorto un Cassirer. La stessa fortuna non incontrarono le altre «parti» della crociana «filosofia dello spirito»: non certamente la *Logica*, con il suo ambizioso sforzo di elaborare una teoria della conoscenza fondata sull'identità tra filosofia e storia, tra giudizio definitorio e giudizio individuale, e neppure la *Filosofia della pratica* con il mal riuscito tentativo di ridurre politica e diritto alla forma «economica» dello spirito. In quanto alla teoria della storia, l'unico epigono di Croce al di là dei confini italiani fu Robin George Collingwood, un archeologo inglese convertitosi alla filosofia, che però combinava il privilegiamento crociano della conoscenza storica con la ripresa della distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito. Più ancora che per la sua filosofia, del resto, Croce fu apprezzato, tra le due guerre, come il maggiore esponente dell'opposizione culturale al fascismo, come l'autore di opere storiche quali la *Storia d'Italia dal 1870 al 1914* o la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, testimonianza di una tradizione liberale che assurgeva a insegnamento etico.

L'altro prodotto di esportazione fu il pensiero di Gramsci, che anche per le condizioni in cui fu costretto a lavorare rimase, fino alla morte, estraneo alle correnti marxistiche dominanti nel resto d'Europa, e in particolare a quel «marxismo occidentale» – come fu chiamato da Maurice

Merleau-Ponty ne *Les aventures de la dialectique* – che prese le mosse dal Lukács di *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Legato per molti aspetti allo storicismo di matrice crociana, e quindi refrattario alle interpretazioni economicistiche del marxismo, il Gramsci dei *Quaderni del carcere* ha rappresentato, all'indomani del conflitto, un'alternativa teorica al comunismo staliniano ma anche alle versioni hegelianizzanti del marxismo che Parigi andava esportando in tutta Europa. Favorito dal ruolo che il marxismo ha per lungo tempo avuto nel dibattito ideologico, e in maniera indiretta dalla rivolta serpeggiante contro l'ortodossia nei paesi del «blocco sovietico», il pensiero di Gramsci ha conosciuto una larga diffusione fino al momento in cui, con il '68, non è stato soppiantato dal successo della scuola di Francoforte<sup>[30]</sup>. Dopo di allora la sua presenza è andata declinando, com'è avvenuto anche per le altre formulazioni teoriche del marxismo; e il riferimento a Gramsci s'incontra oggi più spesso nella letteratura politica dei paesi in via di sviluppo che non di quelli industriali avanzati, per la cui analisi non è più in grado di fornire molti strumenti.

Può sembrare che negli ultimi decenni del secolo la situazione sia cambiata, e questo è in parte vero. Il numero degli autori italiani di filosofia tradotti in altre lingue europee è andato indubbiamente crescendo, e i loro volumi s'incontrano nelle librerie di tutta Europa. Non sempre, però, le traduzioni sono indice fedele di capacità diffusiva. Ciò che è avvenuto, e avviene ancor oggi, è piuttosto un processo di graduale omogeneizzazione – o, come si ama dire, di «omologazione» – del panorama filosofico europeo: la filosofia analitica, ma soprattutto quella post-analitica, è stata recepita in Germania, l'ermeneutica ha incontrato largo successo (e c'è stato chi l'ha propagandata come la

nuova *koiné* filosofica), i *maîtres à penser* francesi hanno varcato la Manica e perfino l'Atlantico, e si danno lauree *honoris causa* a Derrida tanto a Cambridge quanto nelle università italiane. La filosofia italiana ha perduto quello che è stato, secondo l'analisi di Viano, il suo «carattere» specifico, la sua funzione di terreno d'incontro tra indirizzi filosofici «importati»; i suoi autori alla moda – ieri Severino e Vattimo, oggi Cacciari o Giorgio Agamben – dicono più o meno le stesse cose dei loro colleghi d'oltralpe. Le *griffes* sono le medesime; le differenze sono il più delle volte variazioni sul tema. Ciò che il pubblico tedesco o francese o spagnolo, o anche quello di altri paesi, trova nei libri di filosofia pubblicati in Italia è un prodotto simile ai prodotti locali, magari confezionato in una veste più elegante, spesso accompagnato da un linguaggio, se possibile, ancor più criptico. La bilancia commerciale degli editori ne risulta probabilmente migliorata; ma sarebbe azzardato ritenere che se ne sia avvantaggiato anche lo scambio delle idee.

---

[1] Questi testi sono stati ripubblicati in volume, a cura di Giovanni Gentile, con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908.

[2] Sulla storia di questo mito si veda l'ampio quadro che ne ha tracciato P. Casini, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1998.

[3] Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 30.

[4] *Ibidem*, p. 31.

[5] *Ibidem*.

[6] G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento* (1920), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, IV ed. 1968, p. 18.

[7] G. Gentile, *Giordano Bruno* (1907), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 300.

[8] B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911, p. 251.

[9] *Ibidem*, p. 256.

[10] Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 32.

[11] E. Garin, *La filosofia*, Milano, Vallardi, 1947, vol. I: *Dal Medioevo all'Umanesimo*; vol. II: *Dal Rinascimento al Risorgimento*; l'edizione aggiornata, con il titolo *Storia della filosofia italiana*, è apparsa presso Einaudi nel 1966, con l'aggiunta di un epilogo dal titolo *Rinascita e tramonto dell'idealismo*.

[12] E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1952, p. 103.

[13] Sul rapporto con la tradizione umanistica si veda, oltre agli studi dello stesso Gentile, A. Corsano, *Umanesimo e religione in Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1935, e sul bagaglio culturale di Vico soprattutto il volume di Paolo Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969, II ed. Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1999, nonché la discussione svoltasi tra lui e Garin nella prima metà degli anni Ottanta.

[14] Sulla filosofia italiana dell'Otto e del Novecento si vedano – per un primo orientamento – i capitoli pertinenti della *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Roma-Bari, Laterza, 1993-99, in particolare nel volume V i capitoli di S. Poggi, *L'analisi della mente*, pp. 281-308, e *La diffusione europea del positivismo*, pp. 426-447, nonché quello di L. Malusa, *La rinascita del pensiero cattolico e il programma della neoscolastica*, pp. 602-617; nel volume VI i capitoli di Pietro Rossi, *L'idealismo italiano*, pp. 119-145, di A. Santucci, *La diffusione del pragmatismo e la filosofia dell'azione*, pp. 219-233, di G. Forni Rosa, *La polemica sul modernismo e la filosofia religiosa*, pp. 234-250, di A. Vigorelli, *La coscienza e la ricerca dell'assoluto*, pp. 251-271, di G. Bedeschi, *Il marxismo tra rivoluzione e potere*, pp. 272-293, di Pietro Rossi, *Tra fenomenologia ed esistenzialismo*, pp. 549-589, e infine di G. Bedeschi, *Egemonia e declino del marxismo*, pp. 746-765. Ma è da tener presente anche la nuova edizione della *Storia della filosofia* Vallardi, diretta da M. Dal Pra, in particolare nel volume X la prima parte, di A.

Santucci con la collaborazione di D. Felice, *La filosofia italiana dalla reazione al positivismo alla crisi dell'idealismo*, pp. 3-73, e nel volume XI/1 la prima parte, di M. Ferrari, *La filosofia italiana*, pp. 3-183. Informazioni e giudizi importanti si trovano in E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Bari, Laterza, 1955, di cui si veda l'ultima edizione, con il titolo *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Roma-Bari, Laterza, 1997. Per quanto riguarda il periodo successivo al 1945 si rimanda ai saggi raccolti nel volume *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, e nel successivo *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 1991 (che riproduce il fascicolo speciale della «Rivista di filosofia» dallo stesso titolo, LXXIX, n. 2-3, 1988).

[15] L. Colletti, *Il Reich filosofico*, nel volume *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 39, raccolto in *Pagine di filosofia e politica*, Milano, Rizzoli, 1989, p. 99.

[16] Su di esso si vedano in particolare gli studi circostanziati di G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Milano, Feltrinelli, 1964; *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1974; *Napoli e i suoi filosofi*, Milano, Franco Angeli, 1990.

[17] Cfr. M. Ferrari, *I dati dell'esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

[18] Cfr. A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1959, II ed. 1967, nonché i saggi raccolti nel volume Nicola Abbagnano. *Un itinerario filosofico*, a cura di B. Miglio, Bologna, Il Mulino, 2002.

[19] Mi sia consentito di rimandare al capitolo *Restaurazione filosofica e critica della modernità*, nella *Storia della filosofia laterziana*, cit., vol. VI/2, 1999, pp. 812-832.

[20] Per rendersene conto è sufficiente leggere i saggi raccolti nel volume *Filosofi tedeschi a confronto*, a cura di M. Mori, Bologna, Il Mulino, 2002, nel quale compaiono – a eccezione di Jürgen Habermas – i maggiori nomi del panorama filosofico tedesco di fine Novecento.

[21] Sull'Illuminismo italiano si vedano, oltre al classico *Settecento*

riformatore di Franco Venturi, Torino, Einaudi, 1969-90, anche D. Carpanetto e G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1986, e V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1989, nonché N. Jonard, *La France et l'Italie au siècle des lumières. Essai sur les échanges intellectuels*, Paris, Champion, 1994.

[22] Questa tesi è esposta soprattutto in *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1965, e nel primo (e unico) volume di *Riforma cattolica e filosofia moderna* dedicato a Cartesio, Bologna, Il Mulino, 1965; ma si vedano anche i saggi raccolti nel volume *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992.

[23] Cfr. A. Del Noce, Giovanni Gentile. *Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990.

[24] Cfr. la raccolta di saggi *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

[25] Di Vattimo si vedano soprattutto *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980, e *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, ma anche *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.

[26] I *Lineamenti di filosofia scettica* di Giuseppe Rensi apparvero a Bologna, presso l'editore Zanichelli, nel 1919; i due volumi della monografia di G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, furono pubblicati a Firenze, da Sansoni, nel 1933-35 (la seconda edizione, con il titolo *Hume o il genio dell'esperienza*, è del '39).

[27] G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1925.

[28] Si veda A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1963.

[29] Si veda il saggio di C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, nel volume *La cultura filosofica italiana dal 1915 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1982, pp. 9-56.

[30] Sulla diffusione internazionale del pensiero di Gramsci fino alla vigilia del '68 si veda la sezione VII di *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969-70, vol. II, pp. 369-451; cfr. anche *Gramsci in Europa e in America*, a cura di



A.A. Santucci, Roma-Bari, Laterza, 1995.

# Parte prima. Il dibattito sullo storicismo

## La filosofia italiana e lo storicismo

La polemica anti-idealistica, promossa dalla cultura filosofica italiana già prima della seconda guerra mondiale, portò alla creazione di posizioni storicistiche alternative rispetto allo storicismo assoluto di matrice hegeliana. Il capitolo ripercorre gli sviluppi della polemica, incentrandosi in particolare sul ruolo che lo storicismo crociano assunse nella ricostruzione, dal dopoguerra in avanti, di una nuova cultura filosofica e storiografica italiana.

### 1. L'eredità dello storicismo crociano

È difficile, ritengo, indicare un motivo di maggior continuità tra il pensiero filosofico italiano dei primi decenni del secolo, sviluppatosi nel clima dell'idealismo, e gli orientamenti della più giovane generazione, che si è formata nel corso del secondo conflitto mondiale o negli anni immediatamente posteriori, di quello rappresentato dalla fedeltà ai temi dello storicismo. Ciò è testimonianza dell'efficacia e della profondità dell'insegnamento crociano – di un insegnamento che, pur entro i suoi limiti, ancor oggi appare per vari aspetti valido – nella cultura italiana. L'esigenza di una stretta connessione tra filosofia e ricerca storica, in cui Croce ripose la condizione che consente alla teorizzazione filosofica di svolgere un'opera di direzione

culturale, fornendo strumenti di comprensione ai vari settori dell'indagine storiografica, è un'esigenza tuttora riconosciuta e accolta da parecchi esponenti di tale generazione. Non soltanto, ma è pure un'esigenza che spesso questi fanno valere polemicamente nei confronti di coloro che, amando auto-proclamarsi i soli eredi legittimi dell'insegnamento crociano, hanno in realtà tradito il compito che esso aveva additato, riportando l'opera di Croce entro i quadri di un «sistema» verso il quale è ammesso nulla più che un atteggiamento di ortodossia. Lo storicismo rappresentò del resto (e il raffronto con l'attualismo gentiliano è, a questo proposito, assai illuminante) quel filone del movimento idealistico che solo seppe tradurre il «risveglio filosofico» in un effettivo rinnovamento della cultura italiana, che agì in larga misura nei più diversi campi della cultura storico-umanistica, e che informò di sé quasi mezzo secolo di vita intellettuale del nostro paese. La continuità rispetto alla problematica dello storicismo esprime pertanto il legame della più giovane generazione con quell'aspetto del clima idealistico che più agì sul terreno delle ricerche concrete, e che si rivela oggi – agli occhi di tale generazione – il suo lato più serio e importante, meno proclive alla facile «risoluzione» di problemi che erano invece solo verbalmente eliminati. Non a caso, in uno dei libri più significativi della filosofia italiana di questo dopoguerra – libro che non è certo di un «giovane», ma che tuttavia interpreta molte delle esigenze dei giovani filosofi d'oggi<sup>1</sup> – il riferimento allo storicismo di Croce è indicato come una delle condizioni più importanti di una discussione filosofica che voglia inserirsi nel quadro culturale dell'Italia contemporanea, e cercare di trasformarne i termini.

Appena si proceda a determinare in che cosa consista

questa continuità, subito viene in luce però la differenza di significato che lo storicismo ha assunto, a partire dagli anni della guerra, nell'ambito della cultura italiana. Lo storicismo di Croce, costruito sulla base dei presupposti della filosofia dello spirito, era stato una specie di teologia immanentistica della storia, che nello sviluppo storico vedeva la realizzazione necessaria dell'opera della ragione: la razionalità della storia esprimeva la fede nella marcia avanzante dello spirito che riduce gli individui umani a suoi «strumenti», e ne fa il mero «simbolo» della propria azione<sup>[2]</sup>. In nome di tale interpretazione dello storicismo, di dichiarata derivazione hegeliana, Croce proclamò la storia «giustificatrice», e si propose di giustificare quegli aspetti e momenti dello sviluppo storico che potevano sembrare, ma per la sua filosofia non potevano essere, opera irrazionale, errore o male. La teoria della vitalità, congiunta alla distinzione tra razionalità storica e razionalità morale, segnò l'estremo sforzo di riaffermazione dello storicismo «assoluto» di fronte a fenomeni come quelli del fascismo o del nazismo, e infine di fronte al conflitto mondiale. Ma proprio la guerra, accelerando bruscamente, senza più possibilità di arresti o compromessi equivoci, un processo di dissoluzione del clima idealistico che già si era delineato dal 1935 in poi, poneva in crisi – e non in virtù di argomentazioni filosofiche, ma in virtù di un'esperienza reale – la fede nella razionalità del processo storico; e mostrava l'incapacità di quello storicismo di fornire una risposta efficace ai nuovi problemi che si ponevano alla coscienza della cultura italiana. E lo stesso Croce, in un saggio del 1946<sup>[3]</sup>, era costretto a far suo l'interrogativo angoscioso sulla «fine della civiltà» che può rappresentare la frattura della continuità del progresso; mentre altri idealisti, i più

sensibili a un'esperienza storica e ai problemi che essa implicava – da Guido de Ruggiero a Guido Calogero<sup>[4]</sup> – proclamavano l'insufficienza dello storicismo assoluto, e l'esigenza di interpretare sotto nuove prospettive, e con nuovi strumenti, la storia. Era questa anche l'esigenza che animava, nel suo accostarsi alla problematica dello storicismo, i giovani che la guerra avevano vissuto ventenni, o che col ricordo vicino di eventi non del tutto comprensibili ai loro occhi si accostavano, negli anni dopo il 1945, ai dibattiti della scena filosofica italiana. Per essi la fede nella razionalità della storia aveva perduto – a meno che non fossero, come purtroppo in qualche caso è avvenuto, ripetitori di formule non comprese, individui incapaci di un serio lavoro culturale – qualsiasi significato: se Croce diceva loro ancora una parola, non era certo in qualità di teorico dello storicismo assoluto. E ancor minore importanza aveva per loro l'identificazione attualistica tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*, corollario di una filosofia che si presentava come il modello di una via da non seguire – la via della vanificazione di ogni problema reale, ottenuta celebrando retoricamente l'attualità del pensiero che tutto in sé risolve. La loro educazione filosofica si compiva in un clima che era già il risultato della crisi idealistica – di quella crisi che aveva condotto nel periodo 1935-40 allo sfaldamento dell'attualismo, dissociato in una «destra» e in una «sinistra», e al graduale incrinarsi dell'egemonia crociana nella cultura storico-umanistica. Altri erano ormai gli indirizzi a cui quei giovani guardavano, altri erano i maestri che, non più con dedizione ma con vigile critica, essi seguivano. La polemica esistenzialistica, con il suo richiamo alla finitudine dell'uomo, con il ritrovamento dei limiti dell'esperienza umana interpretata alla luce della categoria del possibile,

segnava il rifiuto ormai definitivo dei miti speculativi – ch  altro, in fondo, essi non erano – dell’idealismo. Lo storicismo della giovane generazione si andava perci  delineando, in questa situazione culturale, attraverso il riesame della crisi della filosofia hegeliana e l’interesse per le principali manifestazioni a cui essa era approdata – da una parte Kierkegaard e l’esistenzialismo, dall’altra Feuerbach, Marx e il materialismo storico<sup>[5]</sup>.

Se oggi, a oltre un decennio di distanza, cerchiamo di fissare il provvisorio punto di arrivo di questo processo, tutt’altro che concluso (e ancora privo, forse, di precise enunciazioni dottrinali), possiamo constatare come esso abbia condotto per un verso all’abbandono dei presupposti dello storicismo assoluto, per l’altro verso a un sostanziale allargamento dell’ambito della discussione filosofica italiana. Che la storia sia tutta la realt , e costituisca il processo di realizzazione di uno spirito assoluto, che la natura sia una semplice costruzione dell’intelletto, che la conoscenza sia sempre storica – le formule tipiche dello storicismo assoluto – sono proposizioni da cui la giovane generazione   assai lontana. Il Croce dal quale essa ha imparato   il Croce de *La storia come pensiero e come azione*, o il Croce storico e maestro di vita politica;   il Croce che ha insistito sulla genesi della storiografia da una certa situazione storica, e sul suo rapporto con l’azione morale, oppure il Croce che ha concretamente illustrato l’opera umana nella storia, e ha rivendicato la libert  degli uomini nel corso della battaglia antifascista<sup>[6]</sup>. Ma, soprattutto, essa ha perduto l’illusione che lo storicismo debba identificarsi con la concezione hegeliana della storia e con il suo sviluppo, e che di questo sviluppo Croce costituisca il punto di arrivo. La crisi della filosofia di Hegel   stata, non a caso, uno dei temi pi  dibattuti negli anni successivi alla

guerra, e la discussione in proposito ha posto in rilievo l'unilateralità degli schemi storiografici in base ai quali lo storicismo assoluto si era presentato (al pari dell'attualismo) come l'erede legittimo di Hegel, che risolveva i problemi da lui lasciati in sospeso. La stessa genesi dello storicismo – ed è significativa, a questo proposito, la traduzione dell'opera di Friedrich Meinecke[7] – è diventata una questione aperta, al pari del rapporto tra storicismo e Illuminismo. Si è acquisita la consapevolezza che lo storicismo assoluto è una delle manifestazioni, e non il centro, dello storicismo contemporaneo; sono state avviate indagini sul movimento storicistico tedesco[8] – prima così facilmente liquidato con un sommario giudizio di confronto con Croce[9] – e sul dibattito che, intorno ai problemi della storia e della storiografia, hanno intrapreso altri indirizzi del pensiero del Novecento, dall'esistenzialismo alle più recenti propaggini del materialismo storico, dal pragmatismo americano al neopositivismo, oppure orientamenti di metodologia storiografica che emergono dal seno stesso della ricerca storica[10]. La crisi dello storicismo che fu proprio del periodo idealistico ha consentito questo allargamento; e il più vasto ambito di discussione ha reso possibile, a sua volta, di scorgere con maggior chiarezza, accanto alle sue acquisizioni positive, i limiti di quello storicismo.

## 2. Storicismo e metodologia

Nel corso della polemica contro l'idealismo, mediante cui la cultura filosofica italiana si aprì a nuove posizioni ed entrò in rapporto con le correnti più vive della recente filosofia europea ed americana, il rifiuto dello storicismo assoluto si configurò talvolta come «antistoricismo»[11]. Oggi, invece, la problematica storicistica occupa di nuovo



un posto di primo piano nella filosofia italiana; e ciò per opera sia dello sviluppo interno dell'esistenzialismo positivo, e del suo incontro con Dewey, sia del ritorno a Marx studiato attraverso l'interpretazione gramsciana, sia del recupero dell'aspetto metodologico dell'eredità crociana. Il terreno di incontro tra queste varie direzioni è, forse, proprio la più giovane generazione – alla quale dottrine che si erano anche aspramente combattute appaiono meno contraddittorie di quanto non fossero sembrate, pochi anni addietro, ai suoi maestri. È tuttavia raro, in questa situazione – e ha subito un tono di anacronismo – incontrare delle proclamazioni di storicismo, «professioni di fede» del tipo di quelle che piacevano allo storicismo assoluto, e di cui si compiacciono ancora i suoi poco originali continuatori. Ciò è indice del profondo mutamento di significato che tale termine ha subito. Lo storicismo non designa più, per la giovane generazione, un «credo» da accogliere, una posizione filosofica che sia esclusiva di altre; esso disegna piuttosto una direzione di interesse che costituisce la base per la delimitazione di un campo di indagini e di discussione. Stabilire quale fisionomia abbia assunto, per essa, la problematica storicistica, vuol dire perciò determinare le caratteristiche di tale campo, e la possibilità di coesistenza e di incontro delle indagini in esso comprese con indagini che vengono condotte in altri campi.

Il campo di ricerca, che qualifica agli occhi della giovane generazione il significato dello storicismo, è rappresentato dall'analisi della storicità come orizzonte di comprensione del mondo dei rapporti tra gli uomini. La storicità non si presenta più come attributo inerente a ogni fatto, come proprietà del reale in quanto tale; e, in secondo luogo, non costituisce più una struttura metafisica di cui la filosofia

debba dare una definizione generale. In quanto orizzonte di comprensione di un certo mondo – e il termine «mondo» esprime qui non già una «totalità», ma una connessione di campi che rivelano determinati caratteri comuni da individuare<sup>[12]</sup> – la storicità richiede di essere definita in termini metodologici; e una definizione del genere si può realizzare soltanto attraverso l'esame degli strumenti in base ai quali le discipline storico-sociali studiano il mondo umano, e ne pongono in luce le dimensioni fondamentali. L'analisi della storicità si configura quindi come un problema non già di definizione speculativa, ma di considerazione metodologica; e tale considerazione prende a oggetto un certo gruppo di discipline, allo scopo di precisarne lo schema esplicativo. Questa posizione centrale della considerazione metodologica è senza dubbio il tratto più facilmente riconoscibile dello storicismo della giovane generazione. Non per nulla, tra i vari e contrastanti aspetti dell'eredità crociana, questa si rifà agli aspetti metodologici, svincolandoli dalla piattaforma metafisico-gnoseologica a cui Croce li aveva ricondotti; non per nulla, su questo terreno, essa si è richiamata al lavoro dello storicismo tedesco contemporaneo, e si propone di utilizzare prospettive e strumenti che possano venir forniti da altri indirizzi che erano prima ritenuti privi di rapporto con la problematica storicistica, quali il pragmatismo americano e il neopositivismo. I problemi più dibattuti, oggi, in questo settore, sono i problemi relativi al «metodo» della storiografia e delle scienze sociali, alle categorie di cui esse si avvalgono, agli schemi di riferimento che ne formano l'apparato teorico-concettuale, alle regole di significanza del loro discorso, alle caratteristiche della loro organizzazione linguistica<sup>[13]</sup>. Alla pretesa di derivare gli elementi distintivi della conoscenza storica da una

definizione del suo compito, legata a una definizione speculativa della storia, si è contrapposto il tentativo di avviare un complesso di indagini in stretta relazione con l'effettivo procedimento delle discipline storico-sociali, e con i problemi che da esse emergono.

A questo atteggiamento della giovane generazione viene spesso rivolta – e non solo da parte di suoi dichiarati avversari, ma anche da parte di alcuni degli uomini da cui più ha imparato, e a cui essa più resta legata – l'accusa di voler «ridurre» la problematica storicistica a metodologia, eliminandone ogni altro aspetto. Questa accusa, se può valere come avvertimento di un pericolo, è per lo meno unilaterale nel caso che voglia essere qualificazione di un proposito. È fuor di dubbio che tale atteggiamento si pone in aperta antitesi rispetto a determinati modi di intendere lo storicismo e di impostare il problema di una concezione della storia: la polemica contro lo storicismo di origine romantica e contro la filosofia della storia di Hegel, nonché contro le loro varie sopravvivenze, e la polemica contro interpretazioni dello sviluppo storico di tipo spiritualistico rimangono motivi per essa tuttora validi. L'insistenza sulla considerazione metodologica adempie così una funzione eliminatrice nei confronti dell'impostazione idealistica del problema della storia, e in genere nei confronti di tutta una tradizione speculativa che ha preteso di affrontarlo riportandolo ai termini dell'antitesi immanenza-trascendenza. Questa funzione non sottintende però la tesi dell'esclusività della considerazione metodologica. Anzi, la stessa analisi degli strumenti delle discipline storico-sociali rimanda ad altri tipi di indagini che risultano indispensabili per penetrare le molteplici dimensioni della storicità. E ciò avviene per due vie: 1) attraverso il riconoscimento del radicarsi della storiografia e delle

scienze sociali in una situazione da cui la loro ricerca è condizionata, e che stabilisce i termini del problema che questa deve affrontare; 2) attraverso l'esame dello schema esplicativo di cui queste discipline si avvalgono, e che risulta la via di accesso a un'analisi della storicità nella sua struttura oggettiva. In entrambi i casi la considerazione metodologica appare il presupposto per altre forme di analisi filosofica, in cui confluisce, in veste più o meno mutata, gran parte della problematica dello storicismo contemporaneo.

Questi rapporti hanno certamente bisogno di essere definiti in maniera più precisa; e si deve riconoscere che la giovane generazione è lontana dall'aver raggiunto un chiarimento sufficiente in proposito. Alcune osservazioni possono però fin d'ora venir enunciate sommariamente. Per un verso, l'esame della relazione tra le discipline storico-sociali e la situazione storica da cui la loro ricerca è condizionata consente di scorgere, al di sotto dei mutamenti delle prospettive metodologiche, il mutare di situazioni che sono sia situazioni di cultura sia situazioni politico-sociali, riportando l'opera di analisi scientifica a vicende di altri settori dello sviluppo storico alle quali essa sia legata. A base di questa direzione di interesse agisce certo l'insegnamento del marxismo, presente in larghi strati della giovane generazione; ma questo insegnamento si incontra da un lato con l'eredità del Croce de *La storia come pensiero e come azione*, dall'altro con i risultati dell'analisi che Wilhelm Dilthey e, sulla sua strada, Heidegger hanno condotto del rapporto storicità-storiografia. Il riconoscimento di questo rapporto esprime l'impossibilità di isolare l'analisi metodologica dall'analisi del condizionamento delle discipline storico-sociali da parte di altri campi culturali, o degli eventi politico-sociali;

esprime cioè l'esigenza di inserire, e tener sempre presente, una dimensione storica concreta nel corso della considerazione metodologica. Ma implica pure, visto dall'altro lato, la possibilità di svolgere un discorso positivo sulla storicità come termine condizionante dell'opera delle discipline storico-sociali, che non è più un discorso di analisi metodologica. Per un altro verso, l'esame dello schema esplicativo di questo gruppo di discipline – in cui confluisce lo studio dei loro vari strumenti di ricerca – segna il passaggio a un'analisi della struttura oggettiva della storicità, da determinarsi nelle sue dimensioni fondamentali. Tale struttura non è più una struttura di tipo metafisico, in quanto essa può venir individuata soltanto sulla base della considerazione metodologica – e le sue caratteristiche possono, e devono, venir rettificata a seconda dei risultati a cui questa approda; ma il discorso che la concerne è un discorso che va oltre l'ambito di tale considerazione. I presupposti della metodologia di Max Weber, interpretata nella sua connessione con il lavoro storico-sociologico che egli condusse, possono bene esprimere questa posizione; e non è casuale, certo, l'attenzione che gli viene dedicando oggi la giovane generazione. L'esame dello schema esplicativo delle discipline storico-sociali pone in luce come il loro oggetto sia costituito da un insieme di rapporti di condizionamento, che rappresentano la struttura della storicità: di tali rapporti si può non già dare una definizione speculativa, enunciata in forma di teoria generale del condizionamento, ma si può condurre uno studio che, procedendo dai risultati dell'analisi metodologica, si proponga di determinarne le forme fondamentali. Uno studio di questo genere è lo studio delle condizioni di possibilità del «mondo umano» come una

connessione di campi interpretabili in base a un comune schema esplicativo, e delle relazioni reciproche tra tali campi. Nei riguardi di entrambe queste forme di analisi filosofica la considerazione metodologica è condizionante, nel senso che fornisce loro un punto di partenza, e serve come organo di controllo delle loro enunciazioni. Ma al tempo stesso, lungi dall'inglobarle o dal respingerle, rinvia ad esse e consente loro di costituirsi entro certi limiti di autonomia.

Le considerazioni precedenti hanno inteso fornire una delimitazione, per quanto generica, del campo di ricerca da cui trae significato lo storicismo della giovane generazione. È apparso evidente, credo, che questo storicismo – se così si vuol chiamarlo – non è interessato tanto a determinate tesi da difendere, quanto a determinate direzioni di indagini da condurre; il che consente la convergenza di posizioni filosofiche anche diverse, e la cooperazione sul terreno di una ricerca positiva, di individui di varia provenienza ed esperienza. In una parola, lo storicismo ha cessato di rappresentare un -ismo da proclamare (o da combattere). Antitesi care allo storicismo assoluto, e in genere alla cultura di stampo idealistico, come quelle tra storicismo e sociologia, oppure tra storicismo e naturalismo, non hanno più senso. Ciò è opera, in primo luogo, di un approfondimento interno dell'analisi metodologica, che ha posto in rilievo la necessità di impostare su nuova base l'esame da un lato del rapporto tra storiografia e scienze sociali, dall'altro il raffronto di questo gruppo di discipline con il gruppo delle discipline naturali. Si è visto cioè come la ricerca storica non possa fare a meno di concetti di origine sociologica, e che il suo lavoro deve svolgersi sempre in stretta relazione con quello delle scienze sociali<sup>14</sup>; si è riconosciuto che il modello

della scienza della natura, da cui lo storicismo contemporaneo si era proposto di differenziare le discipline storico-sociali, è entrato in crisi, ed è sostituito ormai da prospettive metodologiche diverse — per cui l'interpretazione della scienza è oggi profondamente mutata<sup>[15]</sup>. Lo storicismo della giovane generazione designa pertanto una specificazione del lavoro filosofico in cui questa è impegnata. Esso non soltanto può coesistere con altre direzioni di interesse, e quindi risultare compatibile con altri campi di ricerca, ma implica il costante riferimento alle indagini che in questi vengono condotte, in un'atmosfera di cooperazione che esprime l'esigenza insopprimibile di un rapporto reciproco.

### **3. Storicismo e Illuminismo**

La maggior parte delle antitesi care allo storicismo assoluto era il segno di chiusure del clima idealistico, da cui la cultura filosofica italiana ha faticosamente cercato di svincolarsi fin dagli anni che precedono il conflitto, in uno sforzo di apertura a idee e orientamenti che costituiscono ora un bagaglio insostituibile del lavoro della nuova generazione. Tra quelle antitesi ve n'era però una che esprimeva in forma emblematica l'ideale culturale dello storicismo assoluto — l'antitesi tra storicismo e Illuminismo. In essa confluiva l'eredità della polemica anti-illuministica che fu condotta dalla cultura romantica, da Herder a Hegel, determinando una profonda incomprensione per quel processo di revisione di vecchi e consunti schemi storiografici che, da Dilthey a Cassirer e a Meinecke, era stato intrapreso in Germania (e a cui faceva riscontro, in Francia, l'opera, per esempio, di Paul Hazard). Per Croce lo storicismo rappresentava la sconfitta e il superamento dell'Illuminismo, in quanto razionalismo

«astratto»: alla pretesa di giudicare la storia in base a criteri valutativi razionali esso contrapponeva il riconoscimento della razionalità dello sviluppo storico, in ogni suo momento e aspetto<sup>[16]</sup>. Nulla più di tale antitesi esprime oggi l'intonazione conservatrice dell'ideale di una cultura storico-umanistica che Croce – e l'idealismo in genere – cercò di realizzare, e il carattere culturalmente reazionario di quello storicismo. Essa rivela come, nonostante i suoi lati positivi e le sue conquiste, quell'ideale non fosse altro che la manifestazione di un processo di dissoluzione e di esaurimento della cultura romantica, incapace di affrontare positivamente i problemi imposti da una situazione storica del tutto diversa; e rivela pure come lo storicismo assoluto dovesse per forza recare a quelle dichiarazioni di superiorità nei confronti delle più importanti correnti del pensiero contemporaneo, che furono l'indice dell'isolarsi della filosofia italiana dalla discussione che, su ben altre direttrici, si andava svolgendo sulla scena culturale europea e americana.

Oggi, agli occhi della giovane generazione – e il merito non è suo, ma degli uomini che condussero la battaglia contro l'idealismo, e che perciò essa riconosce come suoi autentici maestri – quell'antitesi ha perduto valore. Anzi, un movimento consapevole di ritorno all'Illuminismo, e al suo orizzonte culturale, è il quadro entro cui si colloca lo storicismo del quale si sono di sopra delineati i caratteri; e costituisce, forse, il motivo comune a gran parte di tale generazione. Anche in alcuni rappresentanti della giovane *intelligentsia* marxistica, la più lontana da esso, un orientamento in questa direzione sta tuttavia venendo in luce, almeno entro i limiti in cui sembra svincolarsi dal peso di schemi dottrinali idealistici che molto spesso si avverte<sup>[17]</sup>. Illustrare che cosa significhi quel ritorno, e



quale ne sia l'esatta portata, non è nostro compito – e oggi è certamente ancora arduo dirlo. Enunciato nei suoi termini più precisi, esso riposa sul riconoscimento del carattere problematico della filosofia e della realtà stessa, da cui deriva il proposito di impiegare sistematicamente la ragione – secondo l'esempio dell'Illuminismo settecentesco – «come forza umana, finita, e tuttavia efficace, che agisca sul mondo e nel mondo a servizio dell'uomo»<sup>[18]</sup>. Esso esprime il bisogno di una cultura impegnata nei più diversi campi in un'opera di effettiva trasformazione e di miglioramento delle condizioni di esistenza dell'uomo, e non già nell'esaltazione di valori proclamati eterni e assoluti, e spogliati della loro efficacia; ed esprime il bisogno di una filosofia che contribuisca alla critica di questi valori, anziché sorgere a cose fatte, come l'uccello di Minerva nell'immagine hegeliana, per giustificare tutto in una prospettiva cosmica. Perciò il ritorno all'Illuminismo è venuto a configurarsi come un movimento che si estende da una nuova considerazione della scienza e della sua funzione nella società contemporanea (considerazione in cui è accolto in parte il risultato della metodologia scientifica del Novecento, e l'opera del neopositivismo<sup>[19]</sup>) a una nuova interpretazione dei rapporti tra politica e cultura, e alla coscienza della funzione culturale cui la filosofia, se non vuol essere chiacchiera o retorica, non può abdicare<sup>[20]</sup>. Ed è un movimento che abbraccia, quindi, anche il diverso significato assunto dallo storicismo – il quale, come è inteso dalla giovane generazione, non appare se non una delle pietre per la costruzione di una filosofia e di una cultura neoilluministica.

Che tale costruzione sia soltanto iniziata, e in certi settori progettata, è cosa che i «giovani» ben sanno. E lo

sanno poiché sono consapevoli che il loro lavoro non può fondarsi su una tradizione già esistente e consolidata, giustificandosi in base all'appello ad essa, ma rappresenta invece lo sforzo d'instaurazione di una tradizione. Lo sanno poiché sono consapevoli che l'introduzione di atteggiamenti fondamentali del pensiero contemporaneo urta, in Italia, contro la permanenza e la resistenza di modelli culturali che sono la coerente espressione, quasi la «sovrastruttura», delle strutture politico-sociali di un paese in larga misura «arretrato», e che rappresentano un grave ostacolo all'affermarsi di una cultura moderna, adeguata al livello di sviluppo di altre nazioni. Queste osservazioni di ordine più generale consentono di comprendere meglio quale sia la natura della fedeltà ai temi dello storicismo, di cui si è parlato all'inizio come del motivo di maggior continuità della filosofia italiana del Novecento. Essa designa una ripresa di problemi, l'attenzione dedicata alle medesime questioni; ma non implica certo la permanenza di una «tradizione» comunque determinata. Appena si proceda ad accertare il mutamento di significato che lo storicismo ha subito, da Croce alla giovane generazione, si vede come quella continuità comporti, nel medesimo tempo, una discontinuità – anzi la frattura tra due diversi climi di cultura, e due diversi modi di realizzare il compito della ricerca filosofica. Nell'ambito del processo di ritorno all'Illuminismo, infatti, lo storicismo della giovane generazione non sottintende il proposito di proseguire una tradizione, ma implica una presa di posizione critica, che fa leva su un atteggiamento di discriminazione tra ciò che dell'eredità crociana, e in genere dell'eredità di un recente passato, è ancora utilizzabile e «recuperabile», e ciò che deve invece esser respinto in maniera esplicita, con una serena ma severa polemica. Il rapporto con lo storicismo

affermatosi sotto il clima idealistico è quindi un rapporto di condizionamento, che definisce i termini di una situazione storica; non è un rapporto di richiamo intenzionale. Non allo scopo di impossibili ritorni o di forzate prosecuzioni, ma allo scopo di riportarne alcuni motivi riconosciuti come validi in un dialogo di respiro più vasto, e di farne elementi di un nuovo edificio, la giovane generazione può oggi riferirsi a tale storicismo. Il distacco dai suoi presupposti, e dalle sue implicazioni culturali, è ben netto; e la doverosa confessione di un debito di riconoscenza mai negato non può cancellarlo, né creare l'illusione di una tradizione insussistente.

---

[1] E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, Laterza, 1955: si veda soprattutto l'Epilogo, pp. 525-532.

[2] Cfr. il fondamentale saggio di F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», LIV, 1952, pp. 478-530, poi raccolto in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969, pp. 179-253.

[3] *La fine della civiltà*, in «Quaderni della critica», n. 6, 1946, pp. 1-7, riprodotto in *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 303-312. Sull'ultimo Croce si veda, oltre al saggio di Chabod e alle *Cronache* di Garin, l'articolo di N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, in «Rivista di filosofia», XLIV, 1953, pp. 300-313, raccolto nel volume *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956, pp. 227-242 [e ora in *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 408-421].

[4] Di de Ruggiero si veda soprattutto il volume *Il ritorno alla ragione*, Bari, Laterza, 1946; e di Calogero, più che non le sistematiche *Lezioni di filosofia*, il successivo *Logo e dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950.

[5] Per il quadro qui tracciato si rinvia a Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., capp. X e XI.

[6] Cfr. N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, nel volume *Politica e*

cultura, Torino, Einaudi, 1955, pp. 211-268.

[7] F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954: sull'importanza di questa traduzione cfr. la recensione pubblicata in «Rivista di filosofia», XLVI, 1955, pp. 208-216.

[8] Cfr. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956 [II ed. 1971, nuova ed. Milano, Edizioni di Comunità, 1994].

[9] L'esempio più significativo rimane il libro di C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940.

[10] È importante tener presente anche la serie di traduzioni che ha reso accessibile alla cultura italiana alcuni testi fondamentali di questo dibattito, da Dilthey a Heidegger e a Lukács, da Dewey a Toynbee e a Marc Bloch, nonché le reazioni che ognuna ha suscitato, soprattutto da parte della giovane generazione.

[11] È però da ricordare l'aperta discussione tra esistenzialismo e storicismo, condotta da Enzo Paci in una serie di saggi importanti, poi raccolti nel libro *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950.

[12] Cfr. N. Abbagnano, *Sul metodo della filosofia*, pubblicato in *Possibilità e libertà*, cit., pp. 154-155 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 92-93].

[13] Cfr. Pietro Rossi, *Presupposti per l'analisi del linguaggio storiografico*, in «Rivista di filosofia», XLVII, 1956, pp. 22-36, 165-177.

[14] È da tener presente il volume *Filosofia e sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1954, nel quale si devono vedere soprattutto, oltre alla relazione introduttiva di Abbagnano, i contributi di giovani come Pietro Chiodi, Nicola Matteucci, Luigi Pedrazzi, Antonio Santucci ecc.

[15] Cfr. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, cit., capp. III e IX; per la posizione della giovane generazione rimane molto importante l'articolo di C.A. Viano, *La logica di Aristotele e la scienza contemporanea*, in «Giornale degli economisti e Annali di economia», XI (n.s.), 1952, pp. 457-485.

[16] Si veda soprattutto la polemica con Meinecke, *Lo storicismo e la sua storia*, in «La Critica», XXXV, 1937, pp. 328-343, riprodotta nel volume *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, pp.

[17] Cfr. Bobbio, *Cultura vecchia e politica nuova*, nel volume *Politica e cultura*, cit., pp. 195-210.

[18] N. Abbagnano, *Dewey: esperienza e possibilità*, in «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1951, pp. 260, raccolto in *Possibilità e libertà*, cit., p. 201 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 395]; e dello stesso il precedente articolo su Dewey nella «Rivista di filosofia», XXXI, 1948, pp. 313-325, in cui per la prima volta si trova enunciato il programma neoilluministico [*Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 99-111].

[19] Cfr. L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, Einaudi, 1953.

[20] Fondamentali sono i saggi raccolti da Bobbio nel volume *Politica e cultura*, sopra citato.

## **Storia e razionalità**

Quali caratteri può assumere una visione della storia nella quale predominante è la ragione? Prima Hegel, teorizzatore del rapporto tra storia e razionalità sotto la forma di una storicizzazione della ragione e di una razionalizzazione della storia; poi Benedetto Croce e una concezione della filosofia come storiografia o “momento metodologico” della storia; poi il neokantismo di Windelbald e Rickert, e il neopositivismo di Mill e dei successivi Popper e Hempel; infine, Max Weber: queste le tappe principali dell'exkursus storico-filosofico offerto dal capitolo.

### **1. La razionalità della storia come razionalità sostanziale**

La connessione tra storia e razionalità è stata istituita in maniera emblematica, nella filosofia moderna, ad opera di Hegel. Anche se già l'Illuminismo aveva interpretato il processo storico come progresso dallo stato selvaggio alla barbarie e quindi alla civiltà, e questo progresso come sviluppo dei poteri razionali dell'uomo e della funzione di guida della ragione, con Hegel si compie per la prima volta una vera e propria «storicizzazione» della ragione. Non soltanto la ragione cartesiana, ma anche quella kantiana (e, più in generale, la ragione illuministica, ricondotta alla

natura permanente dell'uomo), era una ragione priva di dimensione storica: sia la *res cogitans* sia il complesso delle strutture trascendentali sulle quali si fonda la conoscenza come l'agire morale dell'uomo sono sottratti al mutamento, in quanto costituiscono la stessa natura «razionale» comune alla specie umana. Ma il rapporto tra storia e razionalità non si presenta soltanto, in Hegel, sotto forma di una *storicizzazione della ragione*; esso comporta pure la *razionalizzazione della storia*. Nello stesso tempo in cui la ragione viene concepita come un principio che si sviluppa storicamente, trovando la sua realizzazione e il suo compimento nel corso di tale sviluppo – e al termine di questo, poiché la totalità del processo coincide con il suo «risultato», che conserva in sé tutti i momenti precedenti – la storia acquista, da parte sua, un'intrinseca razionalità. Non si tratta più di una visione del processo storico come sviluppo della ragione umana in lotta contro l'irrazionalità delle credenze di cui la tradizione è portatrice, contro la superstizione e il fanatismo, ma di una concezione che fa della razionalità un attributo fondamentale della storia.

Su questo punto la parte introduttiva delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* ha pagine di singolare efficacia. Dinanzi allo spettacolo di accidentalità che il corso storico offre a uno sguardo superficiale, l'intento della filosofia è quello di «allontanare l'accidentale», cioè di eliminare l'accidentalità che «è la stessa cosa della necessità esterna, di una necessità la quale risale a cause che sono esse stesse soltanto circostanze esterne»<sup>[1]</sup>. Anziché arrestarci a questa necessità esterna, all'apparenza di un succedersi disordinato di eventi, «noi dobbiamo cercare nella storia uno scopo universale, lo scopo ultimo del mondo, non già uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento, e dobbiamo

coglierlo mediante la ragione, che non può assumere a proprio interesse nessun particolare scopo finito, ma soltanto lo scopo assoluto»[2]. La contrapposizione tra necessità esterna e necessità intrinseca coincide in tal modo con l'antitesi tra accidentalità e razionalità, la quale designa la differenza tra una considerazione non filosofica (dipendente dall'intelletto) e la considerazione filosofica della storia. Quest'ultima procede sulla base di un unico principio, che è «il semplice concetto della ragione, che la ragione domina il mondo e che quindi anche la storia universale ha proceduto razionalmente»[3]. Questo principio, che è il presupposto della filosofia della storia, non è in realtà – precisa Hegel – un «presupposto» in generale, in quanto la sua dimostrazione è fornita dalla conoscenza speculativa, cioè dal complesso della filosofia. Infatti «nella filosofia stessa non vi è alcun presupposto»: la conoscenza speculativa è in grado di «dimostrare» che la ragione è la «sostanza» e la «potenza infinita», il contenuto e la forma del mondo, e quindi anche della storia universale[4]. La ragione rappresenta così il principio e, contemporaneamente, lo scopo ultimo del processo storico. Per di più la ragione, grazie alla sua «astuzia», riconduce a questo scopo l'agire degli individui, che sono puri e semplici «mezzi» della sua realizzazione, e la stessa successione dei popoli in cui s'incarna di volta in volta lo «spirito del mondo». Siamo perciò dinanzi a una concezione della razionalità come *razionalità sostanziale*, in quanto la ragione costituisce appunto la «sostanza» del processo storico, e questo viene a configurarsi come acquisizione di un grado crescente di razionalità. Ma dire razionalità sostanziale equivale a dire razionalità costitutiva, poiché la ragione è principio non estrinseco ma intrinseco alla storia, il principio che è motore del trapasso



dall'una all'altra epoca della storia universale, dal mondo orientale a quello greco, dal mondo romano a quello germanico.

Questa concezione trova riscontro, nel pensiero di Hegel, nella considerazione della ragione come organo di conoscenza filosofica della storia, cioè come la «categoria» fondamentale che consente di riconoscere la razionalità del processo storico e dei suoi momenti. La corrispondenza tra ragione come principio costitutivo e ragione come categoria, «la quale è presente nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo»<sup>[5]</sup>, è esplicitamente sottolineata da Hegel.

Il grande contenuto della storia universale è però razionale e dev'essere razionale; una volontà divina domina potente nel mondo e non è così impotente da non determinarne il grande contenuto. Il nostro scopo dev'essere quello di riconoscere questo elemento sostanziale; e per riconoscerlo si deve recare con sé la coscienza della ragione, non occhi fisici né alcun intelletto finito, bensì l'occhio del concetto, della ragione, che penetra la superficie e si fa strada attraverso la molteplicità del variopinto intreccio dei dati<sup>[6]</sup>.

Il punto di vista della ragione, in quanto radicalmente distinto da una considerazione sensibile o intellettuale, è quindi la condizione di conoscibilità della storia nella sua razionalità costitutiva. Soltanto la ragione – il che vuol dire la filosofia, unico organo della conoscenza razionale – può cogliere la razionalità sottostante allo spettacolo dell'accidentalità del processo storico.

L'impostazione hegeliana è stata ripresa nella filosofia contemporanea, com'è noto, da studiosi che si sono richiamati ad essa direttamente – basti pensare a Benedetto Croce – oppure attraverso un marxismo

interpretato in chiave hegeliana, cioè di «continuità» tra Hegel e Marx. Sia che il processo storico venisse concepito come lo «svolgimento» dello spirito attraverso il rapporto dialettico tra le sue «forme», sia che venisse invece concepito come la sede di una lotta di classe che culmina nell'affermazione del soggetto «proletariato» e nell'acquisizione da parte sua di una «coscienza di classe», la razionalità della storia è stata intesa come una razionalità sostanziale, che trova il suo riconoscimento non tanto nell'analisi dei singoli avvenimenti o di serie particolari di avvenimenti, e meno ancora in una considerazione scientifica, quanto nella filosofia. Poco importa che Croce abbia respinto la pretesa di determinare le epoche successive della storia universale, dichiarando l'illegittimità della filosofia della storia intesa come costruzione *a priori* dei momenti del processo storico; poiché in ogni caso il compito di cogliere la razionalità della storia, il corso progressivo dello spirito nel suo cammino verso la libertà, era pur sempre affidato in modo esclusivo alla filosofia, anche se a una filosofia coincidente con la storiografia o, più precisamente, intesa come il suo «momento metodologico». Altrettanto poco importa che, in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács abbia ripreso il tema marxiano dell'alienazione (e della reificazione) della società capitalistico-borghese, avanzando la prospettiva di una «liberazione» da essa attraverso la conquista da parte del proletariato della «coscienza di classe»; poiché questa stessa prospettiva serviva a giustificare, retrospettivamente, l'esistenza della società alla quale il proletariato si contrappone e da cui esso intende liberarsi, e quindi a riconoscere la razionalità non soltanto del termine conclusivo, ma dell'intero processo storico. Più ancora dell'idealismo, è proprio il

marxismo contemporaneo, con il suo intento dichiarato di cogliere la storia nella sua «totalità» al di là dei risultati particolari delle singole scienze storico-sociali, l'erede più coerente della concezione hegeliana della razionalità sostanziale del processo storico.

## **2. La razionalità come riferimento a valori assoluti**

Se in Hegel troviamo quella che si può chiamare la versione «forte» della tesi della razionalità della storia, essa non è però certamente l'unica. Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* il riconoscimento della presenza della ragione nella storia comporta l'eliminazione dell'accidentalità, cioè della necessità esterna: gli avvenimenti vengono ricondotti a un disegno razionale, la loro successione coincide con la realizzazione di un piano provvidenziale. Verso gli ultimi decenni dell'Ottocento un'operazione del genere risulta ormai, se non impossibile, certo molto più ardua, non foss'altro che per il costituirsi di un complesso di discipline positive che assumono a loro oggetto il mondo storico dell'uomo e che vengono variamente designate – in antitesi alle scienze fisico-naturali – con il nome di «scienze dello spirito» o di «scienze della cultura» (o anche, in ambiente inglese, di «scienze morali»). Perciò non soltanto il quadro della filosofia hegeliana della storia, ma lo stesso progetto di «razionalizzare» il processo storico sopprimendo ogni aspetto casuale e riportando a unità la molteplicità dei suoi avvenimenti, delle epoche e delle forme di cultura che comprende, viene messo in disparte. Decisivo è, sotto questo riguardo, il riconoscimento dell'individualità dell'oggetto storico, della sua irriducibilità a leggi generali e ancor più a un sistema di leggi, dei «limiti» della scienza o

delle scienze della natura che rimandano inevitabilmente a un'altra specie di considerazione anch'essa fornita di validità conoscitiva, ma orientata in senso individualizzante. Questo riconoscimento, ancora marginale nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Wilhelm Dilthey, si compie negli anni Novanta dell'Ottocento ed è opera soprattutto della scuola neokantiana del Baden, cioè di un indirizzo filosofico che si colloca a cavallo tra neocriticismo e storicismo. Le sue implicazioni teoriche hanno ampio rilievo: se ogni avvenimento è individuale, se l'oggetto storico è anzi il prodotto di un procedimento di costruzione che muove dalla molteplicità infinita del dato empirico, allora occorre disporre di principi di organizzazione del sapere storico che pongano in rapporto questi avvenimenti tutti individuali, garantendo nel medesimo tempo la validità della costruzione che sta alla loro base. A livello del dato empirico non s'incontra – lo aveva già asserito Kant – nessun «oggetto», e quindi non c'è ancora conoscenza: la conoscenza è un procedimento in virtù del quale la molteplicità del dato viene organizzata sulla base di categorie che sono, esse soltanto, universali (e necessarie). Ma una volta che il dato sia organizzato su base categoriale, se l'oggetto è individuale si deve far ricorso a principi i quali colleghino tra loro i singoli oggetti, che li pongano in un rapporto di successione e che diano a tale rapporto una struttura causale.

Il tentativo di Windelband e di Rickert consiste appunto nel rintracciare questi principi su un piano trascendentale, distinguendo nettamente tra considerazione psicologica e considerazione filosofica del procedimento della conoscenza – in conformità all'impostazione generale del neocriticismo tedesco – e trovando il principio di

razionalità della storia non più nel processo storico, bensì nella relazione degli avvenimenti con categorie o con «valori» a cui viene attribuita una validità incondizionata. La psicologia può dirci soltanto come l'uomo, anzi l'individuo umano nella sua personale esperienza, procede di fatto – cioè empiricamente – nel suo sforzo conoscitivo; ma nulla può dirci intorno alla validità di questo processo e dei risultati a cui mette capo. Su questo terreno, più ancora che attraverso il rifiuto della concezione delle scienze storico-sociali come «scienze dello spirito» e della loro distinzione oggettiva dalle scienze della natura, si compie la rottura di Windelband e di Rickert nei confronti di Dilthey. Questi si era infatti proposto di costruire una teoria della conoscenza collegata alla psicologia, una teoria della conoscenza fondata sull'*Erlebnis*, ed era giunto perfino, nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), a tentare una fondazione psicologica delle scienze dello spirito. Ancora più tardi, nelle *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-10), scritte dopo la lettura delle *Logische Untersuchungen* di Husserl, egli cercherà di pervenire a una «fondazione» delle scienze dello spirito sulla base dello studio della struttura della vita psichica e dei suoi modi di relazione strutturale. Ma in tal modo la «fondazione» alla quale aspirava veniva a ridursi al circolo tra esperienza vissuta, espressione e intendere, a un circolo che comporta sì il superamento dell'*Erlebnis* e dell'*Erleben* attraverso il processo di oggettivazione della vita e la comprensione delle sue forme, ma che rimanda pur sempre al piano dell'esperienza vissuta come imprescindibile punto di partenza.

Windelband e Rickert concepiscono invece l'esperienza vissuta come semplice dato psicologico, rimanendo fedeli

al programma trascendentale kantiano: il principio di organizzazione dell'esperienza non può derivare da essa, neppure in forma mediata, ma deve risiedere nella struttura della ragione umana. Ciò vale per le scienze matematiche della natura, orientate verso la determinazione di leggi generali e la loro organizzazione in un «sistema»; ma vale anche per la conoscenza storica, ossia per le scienze della cultura. L'oggetto storico si costruisce in riferimento a principi di cui il conoscere si avvale nella selezione del dato empirico, e che sono appunto «valori» sottratti al mutamento storico; in base alla stessa relazione è possibile collegare tra loro gli avvenimenti individuali, cioè inserirli in un processo di sviluppo e determinare rapporti di causa ed effetto – anch'essi di carattere individuale – all'interno di tale processo. La considerazione della realtà «in riferimento al particolare» (come Rickert si esprime in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*<sup>[7]</sup>), cioè dal punto di vista dell'individualità, presuppone una relazione di valore o – per meglio dire – una relazione con valori di portata universale, in virtù della quale l'ambito della conoscenza storica risulta qualificato come «cultura». L'oggetto storico si presenta come un individuo che, facendo parte della cultura, diventa un «bene culturale» fornito di significato; cosicché «l'antitesi di natura e cultura rende possibile aggiungere alla determinazione del carattere puramente logico del metodo storico anche il concetto oggettivo della storia, e considerarlo nella sua antitesi rispetto al concetto oggettivo della scienza naturale»<sup>[8]</sup>.

Spogliato della razionalità sostanziale, il processo storico acquista in tal modo una diversa razionalità, che si può definire *trascendentale*. Dinanzi alla molteplicità infinita del dato empirico, dinanzi al compito di procedere alla

costruzione di un oggetto storico concepito come oggetto individuale e di porre in relazione reciproca questi molteplici oggetti, Windelband e Rickert fanno ricorso a principi conoscitivi forniti di validità incondizionata, assumendoli come fondamento della conoscenza storica. Se in Hegel la conoscibilità (sul piano filosofico) del processo storico era assicurata dalla presenza della ragione nella storia, ora essa appare garantita dal riferimento a principi che costituiscono la struttura della ragione. E questa viene addirittura fatta coincidere con una «coscienza normale» o con un «mondo dei valori» irriducibile all'esperienza, o per lo meno collegata con esso. Una tale struttura fa sì che la conoscenza storica possa aspirare, pur nella sua opposizione metodologica alle scienze della natura, a un pari grado di validità. E infatti – come Rickert si esprime – «la validità della rappresentazione storica non può non dipendere dalla validità dei valori a cui viene riferita la realtà storica», presupponendo quindi «il riconoscimento di valori incondizionatamente universali»<sup>[9]</sup>. La razionalità della storia trova la propria base nell'assolutezza della ragione, anzi nel carattere assoluto dei valori che la ragione può soltanto riconoscere, non certamente «porre» o postulare.

L'impostazione neocriticistica era però destinata a entrare ben presto in crisi, in quanto si ispirava a un modello di conoscenza ormai inadeguato rispetto allo stato del sapere scientifico tra Ottocento e Novecento. Essa costituiva infatti la riproposizione, a un secolo di distanza, e nel medesimo tempo la radicalizzazione dello schema interpretativo che Kant aveva elaborato per sottrarre l'edificio della scienza newtoniana all'empirismo e alla critica scettica di Hume. Già nel primo decennio del nuovo secolo Max Weber – che pur desumeva da Rickert

l'impianto e anche gli strumenti della propria analisi metodologica delle scienze storico-sociali – respingeva il carattere di assolutezza che il neocriticismo aveva attribuito ai principi sui quali queste si fondano, ponendo in rilievo che i criteri di selezione e di organizzazione di tali discipline sono, a loro volta, il prodotto di una scelta, in quanto «nelle scienze della cultura umana la formazione dei concetti dipende dalla posizione dei problemi, e questa è variabile con il contenuto stesso della cultura»<sup>[10]</sup>. La validità delle scienze storico-sociali cessava quindi di essere una validità incondizionata, per diventare relativa all'assunzione di certi valori come criteri di scelta all'interno della molteplicità infinita del dato empirico e come criteri di connessione – da un determinato punto di vista – dei fenomeni storici. Il piano trascendentale era abbandonato, e si poneva così il problema dei limiti di validità della conoscenza storica, insieme con quello dei limiti della sua razionalità.

### **3. La razionalità come spiegazione in base a leggi generali**

A una conclusione analoga metteva capo, nel corso degli anni Trenta, il neopositivismo sviluppatosi soprattutto sul tronco del circolo di Vienna, che alla critica della conoscenza (in senso kantiano) sostituiva l'analisi del linguaggio scientifico. Il sapere scientifico si presentava, ai suoi occhi, non più come una costruzione fondata su principi trascendentali, bensì come una costruzione linguistica per un verso condizionata da una base empirica, cioè dal riferimento a dati osservativi, per l'altro verso vincolata al rispetto di regole interne. In questo diverso quadro anche la connessione tra storia e razionalità assumeva una veste nuova, determinata



dall'importanza centrale del problema della spiegazione. E ciò dava luogo a una terza formulazione, più «debole» delle due precedenti, della tesi della razionalità della storia.

L'origine storica di questa formulazione dev'essere rintracciata non tanto in Comte, per il quale anche la sociologia – intesa come scienza «globale» della società – ha il compito di determinare leggi generali e di formulare previsioni al pari delle altre scienze, ma in realtà non va molto oltre la legge (generalissima) dei tre stadi, quanto piuttosto nella logica di John Stuart Mill, a cui si erano del resto richiamati in forma polemica sia Dilthey sia, in termini diversi, Weber. Fin dal 1843, nel *System of Logic*, Mill aveva applicato anche alle cosiddette «scienze morali» un modello di spiegazione causale secondo il quale la spiegazione di un fatto individuale consiste nella determinazione delle sue cause, e questa coincide con l'enunciazione «della legge o delle leggi di causazione di cui il prodursi del fatto costituisce un'esemplificazione»<sup>[11]</sup>, così come la spiegazione di una legge consiste, a sua volta, nella scoperta di una o più leggi generali da cui essa può venir dedotta come caso particolare. In tal modo Mill delineava un modello esplicativo su base deduttiva, valido per ogni campo di conoscenza: anche se l'ideale di ricondurre tutti i fenomeni a leggi derivate, e poi queste a leggi «ultime», non può sempre venir realizzato, esso rimane tuttavia l'obiettivo di qualsiasi scienza, comprese le scienze morali. Certamente in queste si presentano difficoltà che non sono presenti in altre discipline: nel loro ambito la deduzione si configura come una «deduzione da molte premesse originarie, e non da una sola o da pochissime di tali premesse», e il fenomeno da spiegare dev'essere considerato come «un risultato composito di molte cause»<sup>[12]</sup>. Di conseguenza, le proposizioni generali

formulate dalle scienze morali, delle quali ci si può avvalere per la conoscenza del processo storico, sono l'enunciazione non già di leggi in senso stretto, ma di semplici «tendenze»: in base ad esse

possiamo concludere... che, a meno che non venga contrastata, una causa particolare agirà in una certa maniera, ma non potremo mai essere sicuri fino a qual punto, e quanto, la causa agirà in questo modo, o di poter affermare con certezza che non verrà contrastata; raramente, infatti, possiamo conoscere, anche soltanto approssimativamente, tutti gli agenti che possono coesistere con la causa, e ancor meno possiamo calcolare il risultato complessivo di tanti elementi tra loro combinati<sup>[13]</sup>.

Le scienze morali hanno quindi dei limiti di fatto, non di principio, che ne sanciscono l'inferiorità, per esempio, nei confronti della fisica, la quale muove invece da principi accertati induttivamente in maniera incontrovertibile; ma il loro modello di spiegazione non è differente.

A distanza di quasi un secolo, la posizione di Mill è stata ripresa dal neopositivismo logico, dapprima nella *Logik der Forschung* (1935) di Karl R. Popper e poi – in termini rimasti classici – nel saggio di Carl G. Hempel *The Function of General Laws in History*, pubblicato nel 1942<sup>[14]</sup>. Al pari di Mill, e in maniera ancor più netta, entrambi lasciavano cadere il postulato comtiano – e più genericamente positivistico – di una struttura legale della realtà di cui il sistema delle leggi naturali rappresenterebbe la traduzione gnoseologica. Per Mill il principio dell'uniformità della natura, sul quale si fonda l'aspettativa della successione di determinati effetti a determinate cause, è esso stesso il risultato di un procedimento induttivo, e non possiede

alcuna validità assoluta; analogamente, per Popper o per Hempel l'applicabilità all'ambito dei fenomeni storici di un modello ipotetico-deduttivo di spiegazione non comporta affatto l'assunzione di leggi «oggettive» della storia, ma implica semplicemente l'affermazione che l'unica forma di spiegazione degli eventi storici consiste nella loro considerazione come casi specifici di una qualche legge generale. In polemica con un'interpretazione della ricerca storica come «descrizione di eventi particolari del passato» anziché come «ricerca di leggi generali che possano governare questi eventi»<sup>[15]</sup>, cioè con un'interpretazione quale scienza «idiografica» nel senso di Windelband, Hempel sosteneva che la funzione delle leggi generali è identica nella storiografia e nelle scienze naturali, e che nell'una come nelle altre la spiegazione di un avvenimento può venir conseguita soltanto ponendolo in rapporto con «un complesso di ipotesi universali»<sup>[16]</sup>. Se ciò non può venir realizzato in maniera compiuta, si tratta soltanto di un limite, anzi di una condizione di inferiorità della ricerca storica rispetto a scienze più progredite come la fisica; e ciò in quanto, mentre in queste la spiegazione si riferisce a regolarità di comportamento che sono «leggi» vere e proprie, l'analisi di eventi storici può rifarsi di solito a un semplice «abbozzo di spiegazione», cioè a «un'indicazione, più o meno vaga, delle leggi e delle condizioni iniziali considerate come rilevanti», e che «richiede di essere "riempito" per potersi trasformare in una spiegazione compiuta»<sup>[17]</sup>. Ancora una volta i limiti di riconducibilità della conoscenza storica a un modello di spiegazione su base ipotetico-deduttiva vengono interpretati – sulla via tracciata da Mill – come limiti intrinseci ad essa; e a questa impostazione si atterranno i successivi tentativi di analisi della conoscenza storica compiuti da parte

neopositivistica<sup>[18]</sup>.

In questo contesto la razionalità della storia viene a presentarsi come riconducibilità degli eventi storici a casi particolari di leggi generali, o per lo meno di «ipotesi universali». Come risulta chiaro soprattutto negli scritti del periodo inglese di Popper, un avvenimento storico risulta razionale se, e nella misura in cui, è suscettibile di spiegazione; ed è tale soltanto se si può riportarlo a regolarità di comportamento verificabili (o, in linguaggio popperiano, «falsificabili») empiricamente, cioè a ipotesi di carattere universale. L'impiego di modelli teorici è condizione della possibilità di spiegazione degli avvenimenti storici, e questi modelli sono costituiti appunto da proposizioni generali. Siamo così di fronte non più a una razionalità sostanziale e neppure a una razionalità trascendentale, ma a una razionalità *puramente logica*, fondata su base ipotetico-deduttiva. Se la prima trovava la sua garanzia nella presenza della ragione nel processo storico, se la seconda poggiava sull'unità del soggetto trascendentale del conoscere, quest'ultima trova invece il suo fondamento nell'unità del metodo scientifico – di un metodo, s'intende, che riferisce gli eventi individuali a «leggi» o a «quasi-leggi» empiriche aventi carattere più o meno universale. E quest'unità non è un postulato metafisico e neppure gnoseologico; è un semplice postulato logico, cioè l'enunciazione della condizione di possibilità di spiegazione di un qualsiasi fenomeno.

#### **4. Tre significati di razionalità, tre risposte a problemi eterogenei**

Razionalità in senso sostanziale, razionalità in senso

trascendentale, razionalità in senso puramente logico (come ricorso a un modello ipotetico-deduttivo di spiegazione): queste sono – sommariamente delineate – le diverse forme in cui è stata espressa, da Hegel in poi, la connessione tra storia e razionalità. In tutte queste tre forme la tesi della razionalità della storia vuol garantire, in vario modo, la conoscibilità – o, se si preferisce, l'intelligibilità – del processo storico, o per lo meno degli avvenimenti che lo costituiscono. La razionalità sostanziale nell'accezione hegeliana intende assicurare una conoscenza filosofica della storia universale nella sua totalità; la razionalità trascendentale intende assicurare la possibilità di conoscenza degli avvenimenti storici nella loro individualità e nel loro rapporto causale; la razionalità logica intende invece assicurare la possibilità di spiegazione degli eventi singoli sulla base del riferimento a leggi (o proposizioni) di carattere universale. Se si volesse esprimere la differenza tra queste tre formulazioni della razionalità della storia in termini di categorie della quantità, si potrebbe dire che la prima fa appello alla categoria di totalità, la seconda al rapporto tra individualità e molteplicità, la terza al rapporto tra evento singolo e leggi generali. Ma la differenza non si arresta qui; a ben guardare, pur nel comune intento di garantire la conoscibilità del processo storico o degli avvenimenti che lo costituiscono, queste tre formulazioni rappresentano la risposta a problemi non solo diversi, ma eterogenei.

La razionalità della storia intesa in senso sostanziale è una delle possibili soluzioni che sono state date, nel pensiero europeo, al problema del *senso della storia*<sup>[19]</sup>. Nel processo storico si può scorgere una pura e semplice accidentalità, un succedersi di eventi privo di connessione e quindi anche di significato, oppure un *ordine* al quale i

vari avvenimenti devono essere ricondotti e in base al quale devono essere compresi. A sua volta quest'ordine può venir inteso come il ripetersi di un «ciclo» cosmico o culturale, oppure come uno sviluppo avente una propria direzione complessiva, cioè come uno sviluppo suscettibile di essere qualificato in modo positivo o negativo, come «progresso» o come «decadenza». Se la concezione ciclica dello Stoicismo antico ha trovato scarsa risonanza nella filosofia contemporanea, tanto che l'unica sua ripresa in forma «pura» è quella, mediata dalla dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, che ispira *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler (e già Arnold J. Toynbee cercava di combinarla con una visione progressivo-provvidenzialistica, attraverso l'immagine del «carro» che procede attraverso il movimento ricorrente delle «ruote»), il tentativo di rintracciare nel processo storico una direzione di sviluppo contrassegna, in genere, la concezione – illuministica e post-illuministica – della storia. E al suo interno il motivo del progresso prevale nettamente, a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo, su quello della decadenza, tant'è vero che questa viene il più delle volte intesa come un arresto provvisorio di un moto progressivo o come un momento dialettico indispensabile al progresso stesso. Perciò la tesi della razionalità della storia s'innesta, in Hegel, su una visione «progressiva» del processo storico: non soltanto la storia è mutamento e insorgenza continua di nuova vita sulle ceneri del passato, ma è progresso necessario, proprio perché costituisce la realizzazione della ragione. E la ripresa contemporanea, in chiave idealistica o marxistica, dell'impostazione hegeliana esprime appunto il convincimento che il «senso» del processo storico consiste in un progresso inarrestabile, attraverso il quale l'umanità

è destinata a pervenire alla libertà autocosciente o alla definitiva liberazione dall'alienazione.

La razionalità della storia intesa in senso trascendentale rappresenta invece la risposta a un altro problema, cioè al problema della possibilità (e della validità) della conoscenza storica, di una conoscenza intrinsecamente distinta da quella offerta dalle scienze fisico-naturali e quindi non riconducibile al quadro dell'originaria impostazione kantiana. Essa concerne non già il processo storico, bensì la conoscenza di questo processo, la possibilità di «costruirlo» a partire da un dato empirico molteplice e privo di un ordine intrinseco. Se nella prospettiva hegeliana la razionalità della storia si prefiggeva l'eliminazione dell'accidentalità, in quella neocriticistica essa è costruzione di un ordine che riconduce il molteplice a unità. Ma quest'ordine è appunto un ordine «costruito», il risultato di un procedimento conoscitivo; e il superamento della molteplicità (estensivamente e intensivamente) infinita del dato empirico avviene sulla base di principi trascendentali. L'«individuo» storico segna, è vero, il limite contro il quale urta lo sforzo di concettualizzazione delle scienze della natura; ma esso non è un semplice residuo irrazionale, bensì diventa oggetto di una diversa forma di conoscenza. E questa poggia – analogamente alla conoscenza della natura orientata verso la determinazione di leggi generali – su categorie che sono proprie della ragione umana, di una ragione comune a tutti gli uomini e non particolare di un singolo individuo; è cioè una conoscenza la quale può aspirare non allo stesso tipo, ma allo stesso grado di validità. In questa maniera l'affermazione della razionalità della storia esprime il tentativo di estendere il dominio della ragione al di là delle scienze matematiche della natura, cioè al di là dell'ambito

di possibile applicazione di leggi generali. Non il carattere generale delle leggi, ma l'universalità dei principi a cui possono venir ricondotti gli avvenimenti storici individuali e i loro rapporti garantisce la possibilità di una conoscenza «valida», e quindi razionale, della storia.

La razionalità della storia intesa in senso puramente logico è la risposta ancora a un altro problema, cioè a quello concernente il *tipo di spiegazione* di cui sono suscettibili gli eventi storici. Anche se l'impostazione neopositivistica è, da questo punto di vista, opposta a quella delineata da Windelband e da Rickert, in quanto al riconoscimento dell'individualità dell'oggetto storico contrappone la sua riconducibilità a leggi generali, essa non si colloca tuttavia sul medesimo terreno. Mentre presso quegli autori i principi che garantiscono la razionalità della storia erano principi assoluti, inerenti all'unico «soggetto» trascendentale del conoscere, il neopositivismo si richiama a un'interpretazione *lato sensu* empiristica della scienza, e quindi anche della ricerca storica: la sua preoccupazione è appunto di ricondurla nell'ambito del sapere scientifico, dimostrando l'applicabilità ad essa del modello di spiegazione su base ipotetico-deduttiva valido per tutte le scienze. Non l'unità del soggetto trascendentale, bensì l'unità del metodo scientifico ne costituisce la base. Alla relazione tra oggetti individuali e principi (o valori) universali, su cui la teoria neocriticistica fondava la validità della conoscenza storica, si sostituisce qui il rapporto tra enunciati singolari ed enunciati universali; e infatti il modello di spiegazione formulato da Hempel nel '42 presupponeva non già la riconducibilità degli avvenimenti a leggi costitutive del processo storico, ma la possibilità di collegare enunciati che asseriscono il verificarsi di determinati eventi con altri



enunciati di carattere universale, di cui i primi possono venir considerati casi specifici.

Tre interpretazioni della razionalità della storia, tre risposte non già a un'unica domanda ma a problemi eterogenei: questa è la conclusione a cui mette capo l'analisi precedente. Ma, se i problemi del «senso» della storia, della possibilità della conoscenza storica, del modello di spiegazione applicabile nelle scienze storico-sociali sono problemi ineludibili – e lo sono oggi non meno di ieri – non per questo la soluzione che ne viene prospettata in termini di razionalità appare difendibile. La tesi della razionalità sostanziale (o costitutiva) della storia presuppone non soltanto una conoscenza filosofica del processo storico distinta da quella scientifica, dal lavoro storiografico, ma anche l'esistenza e la comprensione del suo significato complessivo; e invece non solo questa esistenza è per lo meno problematica, ma ancor più problematico è che, qualora la storia nel suo insieme avesse un «senso», esso possa venir colto per via conoscitiva o con un qualsiasi altro procedimento che non sia il puro e semplice richiamo alla fede. La tesi della razionalità trascendentale presuppone l'esistenza di un «soggetto» trascendentale della conoscenza, in grado di offrire al sapere umano principi assoluti, del quale l'epistemologia contemporanea non avverte più il benché minimo bisogno. Se una critica della conoscenza riveste oggi ancora un significato, ciò può avvenire soltanto sotto forma di analisi del linguaggio scientifico, anzi dei linguaggi specifici delle singole discipline e – in correlazione con essi – dei loro procedimenti metodici. Ma anche l'affermazione di un modello esplicativo unico, applicabile agli eventi storici, appare tutt'altro che incontrovertibile; anzi, il programma di ricondurre anche la

conoscenza storica a uno schema di spiegazione su base ipotetico-deduttiva – eredità della stagione della *Encyclopaedia* neopositivistica – appare ormai abbandonato o per lo meno desueto, e alla storiografia come alle scienze sociali viene sempre più largamente riconosciuto un compito non solo esplicativo, ma anche di «comprensione»<sup>[20]</sup>. Né il processo storico in sé considerato, né la conoscenza storica e neppure la spiegazione storica possono ancora essere qualificati in termini di razionalità.

Con ciò non si vuol affatto sostenere nessuna delle tesi opposte: che il processo storico sia dominio di un «caso» irrazionale, cioè di un'accidentalità impenetrabile e quindi inintelligibile, o che non sia possibile una conoscenza storica valida, o che gli eventi individuali che ne costituiscono l'oggetto non possano, in qualche maniera, essere oggetto di spiegazione. In tutte e tre queste versioni, che sarebbe perfino troppo agevole delineare in maniera circostanziata, l'affermazione dell'irrazionalità della storia è esposta a una critica non meno radicale dell'affermazione della sua razionalità. Il «caso» non è un principio più valido dell'«ordine»; l'affermazione dell'«inintelligibilità» degli avvenimenti storici poggia su un'interpretazione intuizionistica della ricerca storica già confutata da Max Weber, nel corso della polemica contro la scuola storica di economia; la riduzione della conoscenza storica a «comprensione» è un residuo diltheyano, è cioè l'eredità dell'antitesi – oggi non più riproponibile – tra scienze della natura e scienze dello spirito. Di per sé il processo storico non possiede un senso intrinseco, e quindi neppure un «ordine»; ma per conoscerlo, per conoscere gli avvenimenti e i loro rapporti, occorre costruire un qualche ordine, e quindi attribuirgli per lo meno dei

significati parziali (e correggibili). La conoscenza storica non può aspirare a una validità incondizionata, né si fonda su principi (o valori) assoluti, ma è pur sempre una forma di conoscenza che sottostà a sue regole e che risulta capace, entro certi limiti, di un processo cumulativo. Infine gli eventi storici, pur non essendo riconducibili a un modello di spiegazione su base ipotetico-deduttiva senza perdere la loro specificità spazio-temporale, possono non solo venir «compresi» ma anche «spiegati», il che vuol dire che possono venir posti in rapporto con uniformità di tipo legale la cui determinazione è compito, se non della storiografia in quanto tale, certo delle scienze storico-sociali considerate nel loro insieme: anche ad essi può e dev'essere applicato – come aveva già sostenuto Max Weber – un «sapere nomologico». Stando così le cose, la connessione tra storia e razionalità non può venir sostituita dall'affermazione opposta dell'irrazionalità della storia. Ma allora il problema della razionalità (o irrazionalità) della storia dev'essere impostato su base diversa, al di fuori delle tre alternative che abbiamo finora considerato.

## **5. Per una pluralità di modelli interpretativi**

Pur nella loro diversità, e nella loro rispondenza a problemi differenti, le tre formulazioni della tesi della razionalità della storia che abbiamo preso in esame presentano un denominatore comune: esse presuppongono tutte un concetto univoco della ragione, e quindi un *significato* altrettanto *univoco di razionalità*. Per Hegel, così come per le correnti filosofiche contemporanee che a lui si richiamano più o meno direttamente, la ragione è al tempo stesso – come si è visto – il principio costitutivo e la categoria fondamentale di comprensione della storia.

Sotto il primo aspetto il processo storico è sviluppo della ragione, è cioè realizzazione progressiva dello «spirito del mondo» attraverso la successione dei particolari «spiriti del popolo»; sotto il secondo aspetto la categoria della ragione è quella che consente appunto di ricondurre a uno sviluppo unitario la molteplicità degli avvenimenti. Ma anche il neocriticismo si richiama a una concezione altrettanto univoca della ragione: per esso la ragione è il soggetto trascendentale nell'insieme delle sue funzioni conoscitive, le quali possono sì differenziarsi per quanto riguarda il metodo – e infatti Windelband e Rickert distinguono tra considerazione della realtà dal punto di vista del generale e considerazione della realtà dal punto di vista propriamente «storico» dell'individuale – ma poggiano pur sempre su principi irriducibili a un livello psicologico. La razionalità della conoscenza storica risulta quindi svincolata da qualsiasi postulato concernente la struttura della storia, per fondarsi però su una relazione a valori incondizionati in base alla quale può esser determinato il «senso» di ogni avvenimento e di ogni processo storico. Pur in forma attenuata, un'analogia univocità di significato si riscontra nell'affermazione neopositivistica dell'unità del metodo di spiegazione scientifica: il riconoscimento della molteplicità dei linguaggi scientifici e dei procedimenti di verifica empirica (o di «falsificazione», nel senso popperiano) delle singole scienze è subordinato all'unità del modello esplicativo, di un modello che vale per la conoscenza storica come per qualsiasi altra specie di conoscenza. La sua razionalità appare quindi garantita dall'adeguazione a un modello ipotetico-deduttivo di spiegazione, seppur entro limiti derivanti dalla relativa inferiorità epistemologica (o dall'arretratezza) della ricerca storica

rispetto ad altri campi del sapere.

Se si lascia cadere ogni significato univoco della razionalità, allora si apre la strada all'individuazione di una molteplicità di modelli interpretativi utilizzabili per la comprensione e/o per la spiegazione del processo storico. Questa molteplicità contraddistingue, del resto, il lavoro concreto della storiografia, di quella storiografia che Hegel aveva qualificato come «storia originaria» o come «storia riflettente»<sup>[21]</sup>, cioè come resoconto diretto degli avvenimenti da parte dei loro attori o di spettatori contemporanei oppure come costruzione di tipo intellettuale, per sancirne l'inferiorità rispetto alla «storia universale» di carattere filosofico. Infatti all'univocità del significato attribuito alla razionalità si accompagna sempre, in vario modo, una svalutazione di principio della ricerca storica o, nel migliore dei casi, una più o meno intenzionale assenza di riferimento ad essa. Ciò vale non soltanto per Hegel, di cui è nota la polemica verso la «storia pragmatica» come verso la «storia critica» alla Niebuhr, ma anche per la ripresa dell'impostazione hegeliana, in chiave idealistica o marxistica, nel pensiero contemporaneo. In Croce l'identificazione tra filosofia e storiografia, anzi la riduzione della filosofia a «momento metodologico» della storiografia, ha dato luogo non già a un'effettiva autonomia della ricerca storica, bensì a una visione provvidenzialistica della storia che ha comportato – ed è rilievo tutt'altro che nuovo<sup>[22]</sup> – la riduzione della molteplicità degli avvenimenti al cammino progressivo della libertà. Su un altro versante, la concezione marxistica della storia ha preteso di scorgere nella successione degli eventi storici la manifestazione di una «lotta di classe» che assume aspetti e forme differenti nei vari modi di produzione, ma che si realizza sempre attraverso la

dialettica tra struttura (economica) e sovrastruttura; e lo stesso programma di una scienza storico-sociale unitaria – essa sola in grado di cogliere la totalità del processo storico, come riteneva Lukács – rivela l'intento di ricondurre sia la storiografia sia le scienze sociali a presupposti filosofici generali che ne predeterminano, se non l'esito, almeno l'impostazione<sup>[23]</sup>. Un discorso soltanto in parte diverso può essere fatto a proposito del neocriticismo e del neopositivismo, dove all'atteggiamento riduttivo nei confronti del lavoro storico si sostituisce una sostanziale indifferenza rispetto ai suoi procedimenti. In entrambi i casi si tratta non già di analizzarli nella loro specificità, ma di riportarli all'impianto idiografico della conoscenza storica o, al contrario, all'unità di un modello esplicativo valido per tutto il sapere scientifico.

Parlare di razionalità in sede di comprensione e/o di spiegazione storica richiede oggi, in primo luogo, il riconoscimento del fatto che la storiografia si avvale di una molteplicità di modelli, in parte tratti dalle più diverse scienze sociali e anche non sociali, e che la «concettualizzazione» ad essa propria può assumere (e assume) direzioni disperate e non riconducibili a una base comune<sup>[24]</sup>. L'elaborazione di «tipi ideali» – e il corrispondente ricorso al «sapere nomologico» come condizione per costruire uno o più «processi possibili» da comparare con il processo storico reale, allo scopo di determinare l'efficacia causale dei momenti che lo costituiscono – non obbedisce, per Max Weber, a regole fisse: i «tipi ideali» non soltanto si collocano a diversi livelli di generalità, che vanno dai concetti astratti e sistematicamente organizzati della scienza economica o della «sociologia comprendente» ai concetti di oggetti storici individuali, ma possono venir formulati sulla base

di interessi conoscitivi differenti<sup>25</sup>. In altri termini, uno stesso avvenimento storico può essere oggetto di un processo di concettualizzazione lungo direzioni diverse: questo principio fondamentale, ormai largamente accolto dall'epistemologia contemporanea, mette in crisi qualsiasi tentativo di definizione di un modello univoco di razionalità, per lo meno per quanto riguarda l'analisi del processo storico e l'interpretazione dei rapporti tra gli eventi che esso comprende.

Sotto questo profilo, dunque, il problema della razionalità della storia viene a coincidere con il problema della comprensione e/o spiegazione degli avvenimenti storici, e quindi con il problema della possibilità di elaborare modelli interpretativi che consentano di stabilirne il significato. Ciò comporta una riformulazione radicale anche dei problemi di cui le tre forme di razionalità della storia che abbiamo prima considerato si presentavano come la soluzione. Il problema del «senso» della storia si traduce nel problema del significato di un singolo avvenimento o di una particolare serie di avvenimenti, cioè nel problema della sua intelligibilità in base a un determinato modello. Analogamente il problema della possibilità della conoscenza storica non si pone più in termini generali, ma si traduce nel problema della giustificazione di un certo orientamento di ricerca, della sua specificità e delle sue relazioni con altri orientamenti – anch'essi legittimi – propri di altre forme di sapere, soprattutto delle scienze sociali. Infine il problema del tipo di spiegazione di cui gli avvenimenti storici sono suscettibili non si presenta più come sforzo diretto a riportarlo a un modello esplicativo unitario, ma si traduce nel problema della possibilità di interpretare un dato avvenimento o una data serie di avvenimenti in base a

determinati concetti, cioè nel problema del rapporto (e della compatibilità) tra i «documenti» disponibili e gli schemi interpretativi adottati. La razionalità non è più un postulato, ma diventa un *esito possibile* dello sforzo di comprensione e/o di spiegazione: il significato di un avvenimento risulterà infatti intelligibile in misura maggiore o minore, secondo l'adeguatezza del modello interpretativo al quale viene riferito. E per decidere di questa adeguatezza possiamo sì formulare alcune regole, ma non disponiamo – né mai disporremo – di una regola universalmente valida.

## 6. Forme (e gradi) di razionalità

Di razionalità della storia si può parlare però anche da un altro punto di vista, non più in riferimento alla possibilità di interpretazione degli eventi storici in base a certi modelli, ma in riferimento al *grado* e alla *forma* di razionalità che caratterizza determinate società e le rispettive culture. In questo senso Max Weber, dopo aver distinto due tipi divergenti di razionalità, la *Zweckrationalität* («razionalità rispetto allo scopo») e la *Wertrationalität* («razionalità rispetto al valore»), ha individuato nell'Occidente moderno la sede specifica di un processo di razionalizzazione in senso formale, e quindi anche la manifestazione più elevata del primo tipo di razionalità. Un'impostazione del genere si ritrova anche in altri autori contemporanei o posteriori a Weber, soprattutto nella tendenza a scorgere nella razionalità tecnica la forma moderna di organizzazione sociale e a identificare tra loro capitalismo e razionalismo economico; e poco importa che quest'identificazione abbia presso alcuni messo capo a un'apologia più o meno aperta del capitalismo, considerato come il sistema economico



capace di garantire il maggior grado di profitto, di efficienza e di «calcolabilità» (e insieme l'unico compatibile con un regime politico democratico), e presso altri abbia invece condotto a una critica del capitalismo come strumento di dominio e di oppressione di una classe sul resto della società<sup>26</sup>. In entrambi i casi la razionalità viene a configurarsi come la *caratteristica oggettiva* di un determinato assetto economico-sociale, o per lo meno questo è considerato – assumendo surrettiziamente, ancora una volta, una concezione «progressiva» della storia – come il culmine di un processo storico-universale.

In realtà, concepire il carattere razionale di una società in termini di «grado» oppure di «forma» non è affatto la stessa cosa. Misurare la razionalità in termini di grado presuppone che si faccia pur sempre riferimento a un modello unico di razionalità, a una razionalità di cui il processo storico costituisce la realizzazione o che si è venuta affermando in un ambito storico privilegiato; e anche quando il risultato del processo è oggetto di critica, non perciò lo schema generale d'interpretazione della storia risulta mutato. Le ascendenze hegeliane, più ancora che marxiane, della «teoria critica» della società formulata dalla scuola di Francoforte nel secondo dopoguerra sono troppo note per dover essere illustrate in maniera circostanziata: esse spiegano come il rifiuto globale della società capitalistico-industriale contemporanea, prodotto conclusivo di una «dialettica dell'Illuminismo» che risale fino all'inizio del mondo greco, non escluda affatto una sua raffigurazione in termini di razionalità. La razionalità diventa un connotato negativo, mantenendo però un significato per il quale coincide in modo esclusivo con la razionalità tecnica. Parlare invece di forme diverse di razionalità – come ha cercato di fare Max Weber – sposta il

discorso su un altro terreno: di fronte a qualsiasi forma di società ci si può allora chiedere quale modello di razionalità essa abbia cercato di attuare, o quali siano eventualmente i modelli compresenti o anche concorrenti al suo interno. Ciò non vuol dire che le due nozioni di «grado» e di «forma» di razionalità non possano venir combinate tra di loro, e che sia preclusa, in linea di principio, la loro contemporanea utilizzazione; però anche qui occorre distinguere. Se si ammette l'esistenza di forme diverse di razionalità, ma queste vengono poi considerate come momenti di uno sviluppo entro il quale ogni forma si colloca secondo un ordine determinato, allora il riconoscimento di una molteplicità di forme risulta sacrificato all'assunzione di una di queste come la più elevata, come il «culmine» dello sviluppo; ed essa viene concepita come attributo proprio di un'organizzazione sociale o di un'epoca «superiore» rispetto alle altre. Se, al contrario, la gradualità di sviluppo è considerata interna a ogni forma di razionalità, le varie forme rimangono sostanzialmente distinte e irriducibili l'una all'altra, ferma restando la possibilità di rapporti reciproci e, in qualche caso, anche di una loro combinazione. In questo senso, per esempio, Weber non esclude né che la razionalità materiale possa assumere forme specifiche in conformità ai diversi scopi perseguiti, né che la razionalità formale possa essere suscettibile di uno sviluppo attraverso gradi successivi; ma ciò non implica alcuna priorità, e meno ancora una differenza assiologica, tra questi due tipi fondamentali di razionalità, così come non implica la loro convergenza o una possibilità di unificazione neppure in futuro. Non a caso egli ha sottoposto a critica la nozione stessa di progresso, confinando la sua applicabilità all'ambito propriamente tecnico<sup>[27]</sup>.

Il riconoscimento di forme strutturalmente diverse di razionalità, non riconducibili né a una base comune né a una successione orientata verso un determinato termine, impedisce di attribuire un carattere razionale a un'unica società o a un solo tipo di società. La stessa esclusione delle società non storiche dall'ambito della razionalità, che discende dalla distinzione tra mentalità logica e mentalità prelogica formulata da Lucien Lévy Bruhl nel 1922, appare oggi non più sostenibile. Anche in società non storiche, cioè in società con un tasso ridotto o a noi non percepibile di mutamento (e delle quali non è quindi possibile scrivere la «storia»), si può rintracciare la presenza di strutture razionali, magari a livello inconscio, in base alle quali è possibile spiegarne i meccanismi di permanenza e anche individuare le regole di comportamento dei loro membri: lo ha posto chiaramente in luce Claude Lévi-Strauss ne *La pensée sauvage*[28]. Siamo qui certamente dinanzi a un caso limite, che però rivela l'illegittimità del ricorso alla dicotomia razionalità-irrazionalità come criterio di distinzione tra tipi eterogenei di società e di culture. Lo stesso discorso vale, *a fortiori*, per le società storiche, per le quali occorre porsi di volta in volta il problema delle specifiche strutture razionali che hanno sviluppato, cioè il problema della loro peculiare forma di razionalità. Il che non vuol dire che tra le varie società e le culture ad esse corrispondenti esista – come pretendeva Spengler – una differenza insormontabile che le rende tra loro incomparabili; vuol dire invece che le analogie e le differenze tra le diverse forme di razionalità devono diventare oggetto di analisi comparativa. Ricondotti alla loro peculiare razionalità, anche fenomeni estranei alla mentalità dell'osservatore (dello storico o dello scienziato sociale) possono in tal modo acquistare quel significato che

altrimenti ci rimarrebbe precluso.

Meno che mai, poi, il riconoscimento della razionalità può essere limitato a una singola società, alla società occidentale moderna, come ha preteso un'inveterata (e ancor oggi non del tutto scomparsa) tradizione eurocentrica. Anche ammettendo che il capitalismo inteso come «razionalismo economico» abbia avuto la sua origine – come sosteneva Weber – e il suo terreno principale di diffusione nell'Occidente moderno<sup>[29]</sup>, da ciò non si può certamente inferire l'inesistenza di altre forme di economia caratterizzata da qualche specie di razionalità diversa dalla «razionalità rispetto allo scopo». Nulla ci autorizza ad asserire, per esempio, che lo scambio dei doni studiato da Bronisław Malinowski, e poi analizzato da Marcel Mauss<sup>[30]</sup>, sia di per sé meno razionale dello scambio di mercato tra soggetti economici formalmente liberi, proprio della moderna economia capitalistica; e meno ancora si può asserirlo quando essi vengano posti in relazione con le strutture sociali rispettivamente delle isole Trobriand o della società europea post-medievale. L'uno e l'altro sono razionali, ma in senso differente; e altrettanto legittimo appare uno sforzo inteso a cogliere la razionalità complessiva delle due società in questione, o per lo meno i criteri di razionalità che vi prevalgono o che esse si propongono di realizzare.

D'altra parte razionalità e irrazionalità sono concetti complementari. Proprio in quanto ogni forma di razionalità è suscettibile di essere definita in termini di una gradualità interna, essa è correlativa a un certo tipo di irrazionalità: nessuna organizzazione sociale, nessuna cultura è sempre e completamente razionale, neppure in riferimento a una specifica forma di razionalità e ai criteri che la definiscono.

Essa contiene elementi più o meno razionali, e anche aspetti incompatibili con quella forma, i quali ci appaiono perciò irrazionali. Proprio la società moderna, nella quale si è voluto scorgere l'espressione più compiuta della razionalità formale, si rivela contrassegnata da una molteplicità di tratti che appaiono in netto contrasto con essa; anzi, dopo Weber essa ha sviluppato tratti del genere in una misura che egli non poteva prevedere, e che di fatto non ha previsto. Certamente già Weber aveva avvertito, nei suoi ultimi scritti, i limiti del processo di razionalizzazione in senso formale e i pericoli che esso comporta, ponendo in termini drammatici il problema del «destino» che si prepara per l'uomo contemporaneo. Sessant'anni dopo la pubblicazione di *Wirtschaft und Gesellschaft* ci si deve però chiedere se lo sviluppo della società contemporanea non abbia seguito piuttosto un percorso di «de-razionalizzazione» rispetto al modello weberiano di una «razionalità rispetto allo scopo», e se in essa non tendano a prevalere ormai gli aspetti irrazionali o non si stia affermando una qualche altra forma di razionalità, ancora difficile da individuare ma orientata piuttosto in senso «materiale».

Entro questi limiti appare quindi legittimo parlare di forme diverse (e, all'interno di ogni forma, anche di gradi) di razionalità in riferimento a contesti storici specifici, formulando su tale base giudizi di razionalità o di irrazionalità riguardo a determinati avvenimenti. La cosa importante è non dimenticare che queste forme di razionalità, riconosciute come caratteristiche oggettive di certe società e delle culture ad esse corrispondenti, sono tali soltanto in rapporto all'assunzione di determinati modelli interpretativi. Non siamo cioè di fronte da un lato a una razionalità *a parte subiecti* che si esprima sotto forma

di uno o più modelli di comprensione e/o di spiegazione del processo storico, e in base alla quale un avvenimento diventa intelligibile, e dall'altro a una razionalità a *parte obiecti*, che si esprima in una molteplicità di forme di razionalità inerenti alle singole società. La razionalità di una struttura sociale o di certi suoi aspetti dipende sempre dal riferimento a un determinato modello, che è in ultima analisi un *modello di interpretazione*, il prodotto di un procedimento di concettualizzazione, anche se formulato in larga parte sulla base (o almeno tenendo conto) dell'immagine che quella società ha dato o dà di se stessa e degli scopi che si è prefissa. Ogni forma di razionalità è il risultato di una costruzione, non già l'individuazione di qualcosa di storicamente dato: qualsiasi tentativo di collocarla sul terreno esclusivo dell'oggettività o, viceversa, della soggettività è quindi destinato a fallire, poiché una volta lasciata cadere la pretesa di un significato univoco di razionalità i due aspetti finiscono per rimandare l'uno all'altro in un intreccio indissolubile. Ogni modello di razionalità esprime concettualmente una (possibile) forma di razionalità, e ogni forma storica di razionalità presuppone, a sua volta, il riferimento a un modello interpretativo.

---

[1] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1955, p. 29; trad. it. di G. Calogero e C. Fatta con il titolo *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1941-63, vol. I: *La razionalità della storia*, p. 8. [Le due versioni più recenti delle *Vorlesungen*, quella einaudiana di S. Dellavalle con il titolo *Filosofia della storia universale* (2001) e quella laterziana di G. Bonacina e L. Sichirrollo con il titolo *Lezioni sulla filosofia della storia* (2003), sono entrambe condotte su un diverso testo tedesco].

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 28; trad. it. p. 7.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 36; trad. it. p. 16.

[6] *Ibidem*, p. 32; trad. it. p. 11.

[7] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einführung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1896-1902, p. 255; trad. it. di M. Catarzi con il titolo *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, Napoli, Liguori, 2002, p. 138.

[8] *Ibidem*, pp. 577-578; trad. it. p. 306.

[9] *Ibidem*, p. 389; trad. it. p. 209.

[10] M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, raccolto in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, IV ed. (a cura di J. Winckelmann), Tübingen, Mohr, 1973, p. 207; trad. it. nel volume *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1958, p. 128.

[11] J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, ed. critica a cura di J.M. Robson, con introd. di R.F. McRae, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. VII, Toronto-London, University of Toronto Press - Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 464 (= libro III, cap. XII, § I); trad. it. di M. Trincherò con il titolo *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Torino, Utet, 1988, vol. I, p. 631.

[12] J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, vol. VIII, pp. 895-896 (= libro VI, cap. VIII, § 3); trad. it., vol. II, p. 1186.

[13] *Ibidem*, p. 898 (= libro VI, cap. IX, § 2); trad. it., vol. II, pp. 1190-1091.

[14] Il saggio è apparso nel «*Journal of Philosophy*», XXXIX, 1942, pp. 35-48, ed è stato in seguito raccolto nel volume dal titolo *Aspects of Scientific Explanation*, New York-London, The Free Press - Collier MacMillan, 1965, pp. 231-243 (a cui si riferiscono le citazioni nel testo).

[15] C.G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in *Aspects of*

Scientific Explanation, cit., p. 231.

[16] *Ibidem*, p. 232.

[17] *Ibidem*, p. 238.

[18] Si veda, per esempio, il libro di P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, London, Oxford University Press, 1952; trad. it. di S. Rizzo con il titolo *La spiegazione storica*, Roma, Armando, 1978, e contra il volume – piuttosto critico nei confronti dell'impostazione neopositivistica – di W. Dray, *Laws and Explanation in History*, London, Oxford University Press, 1957; trad. it. di R. Albertini e L. Calabi con il titolo *Leggi e spiegazione in storia*, Milano, Il Saggiatore, 1974. Un punto di vista analogo a quello di Hempel è formulato da E. Nagel in *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961; trad. it. di C. Sborghi e A. Monti con il titolo *La struttura della scienza*, Milano, Feltrinelli, 1965, cap. XV: in proposito si rimanda alla nostra nota *La struttura della scienza e le scienze sociali*, in «Quaderni di sociologia», XI, 1962, pp. 320-328.

[19] Su questo problema rimane fondamentale il libro di K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri con il titolo *Significato e fine della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, II ed. Milano, Il Saggiatore, 1989.

[20] Si veda, come esempio particolarmente significativo, il volume di G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1971; trad. it. di G. Di Bernardo con il titolo *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977.

[21] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, cit., pp. 3-22; trad. it. pp. 193-205.

[22] Si veda, per primo, il saggio di F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», LXIV, 1952, pp. 473-630, poi raccolto in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969, pp. 179-253, e inoltre il nostro saggio *Benedetto Croce e lo storicismo assoluto*, in *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lerici, 1960, pp. 285-330, II ed. Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 222-261. Tra la letteratura più recente occorre tener presente G. Sasso, *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975.

[23] Questo punto di vista è stato enunciato, in stretto riferimento a



Lukács, soprattutto da L. Goldmann in *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952; trad. it. di M. Rago con il titolo *Scienze umane e filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1961. Sull'argomento si veda pure la *Discussione con gli storici sovietici* (con la partecipazione di Z.P. Jachimovic, A. Momigliano, Pietro Rossi e F. Venturi), in «Rivista storica italiana», LXXIV, 1962, pp. 136-153, e la sua continuazione (con interventi di G.G. Diligenskij, A. Momigliano e Pietro Rossi) nella stessa rivista, LXXV, 1963, pp. 604-614.

[24] Cfr. P. Veyne, *La storia concettualizzante*, nel volume *Fare storia*, a cura di J. Le Goff e P. Nora (trad. it. di I. Mariani), Torino, Einaudi, 1981, pp. 25-57.

[25] Sulla teoria weberiana dei tipi ideali si veda soprattutto il volume, ancor oggi importante, di A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1934, e – tra gli studi recenti – il saggio di A. Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, nel volume *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 27-52.

[26] Si veda in proposito il saggio di C.A. Viano, *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, nel volume *La crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979, pp. 303-366, in particolare pp. 312-326.

[27] La critica weberiana al concetto di progresso è formulata nel saggio *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* del 1918, anch'esso raccolto nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 518-530; trad. it. in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 342-360.

[28] *La pensée sauvage* è stata pubblicata, com'è noto, nel '62 dall'editore Plon: si veda la trad. it. di P. Caruso dal titolo *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964.

[29] Si veda il volume di W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1979; trad. it. di S. Cremaschi con il titolo *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1987.

[30] Di B. Malinowski si veda soprattutto *Argonauts of the Western Pacific*, London, Lund Humphries, 1922; trad. it. di M. Ariotti con il titolo *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton

Italiana, 1973; l'analisi di Mauss è contenuta nell'*Essai sur le don*, pubblicato dapprima nell'«Année sociologique» del 1923-24 e poi raccolto nel volume *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 143-279; trad. it. di F. Zannino con il titolo *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 153-292.

## Croce e la storia: una rivisitazione

Le teorie crociane riguardanti storia e ricerca storica hanno subito, nel corso degli anni, una radicale evoluzione. Se negli scritti giovanili si incontrano riferimenti espliciti alla cultura filosofica europea interessata al dibattito sullo storicismo (Dilthey, Simmel, Rickert), nelle opere successive Croce inizia un progressivo e irreversibile distacco dai grandi filoni dello storicismo europeo: dalla vicinanza al materialismo storico di matrice marxista fino al recupero dell'idealismo sotto l'influenza di Gentile.

### 1. Lo «storicismo assoluto»

Alla presentazione della propria filosofia in termini di storicismo, anzi di «storicismo assoluto», Croce è pervenuto assai tardi, nel corso degli anni Trenta, un ventennio circa dopo aver delineato il sistema della «filosofia dello spirito» dapprima nell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), poi nella *Logica come scienza del concetto puro* (1909) e nella coeva *Filosofia della pratica* (1908), infine in *Teoria e storia della storiografia* (pubblicata in tedesco nel 1915 e quindi in italiano nel '16, ma i cui capitoli erano già apparsi, in varia sede, nel 1912-13). Il testo fondamentale in cui si trova formulata l'equivalenza tra idealismo e storicismo è *La storia come*

*pensiero e come azione*, una raccolta di saggi del 1938, nella quale Croce enuncia la celebre definizione secondo cui lo storicismo, «nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia», con la corrispondente negazione non soltanto di una «realtà divisa in soprastoria e storia, in un mondo d'idee o di valori, e in un basso mondo che li riflette»<sup>[1]</sup>, ma anche dell'esistenza di una natura distinta dalla storia (essendo la natura nient'altro che una «storia senza storia da noi scritta»<sup>[2]</sup>).

Questa definizione, in virtù della quale lo storicismo viene contrapposto sia al «razionalismo astratto» della cultura illuministica, «in quanto è più profondamente razionalista di esso»<sup>[3]</sup>, sia all'«ammissione di quel che d'irrazionale è nella vita umana, nell'attenersi all'individuale [...] e nel proiettare questa visione dell'individuale sullo sfondo della fede religiosa o del religioso mistero»<sup>[4]</sup> che Croce ritiene centrale nel filone storicistico tedesco che da Ranke sfocia in Meinecke, veniva ripresa in un saggio del '39, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, poi raccolto nel volume *Il carattere della filosofia moderna* (pubblicato l'anno successivo). In esso Croce si propone di eliminare ogni «residuo di trascendenza e di metafisica» ancora presente nella filosofia idealistica<sup>[5]</sup>, pervenendo in tal modo all'affermazione che «lo spirito non è mai in sé e per sé, ma è sempre storicamente»<sup>[6]</sup>. La filosofia dello spirito si trasforma così, attraverso l'identificazione tra filosofia e pensiero storico, in uno storicismo che vede nella storia l'unica realtà e nella conoscenza storica l'unica forma di conoscenza fornita di valore concettuale. E questo storicismo appare, agli occhi di Croce, «il maturo prodotto della storia del pensiero nel suo svolgimento fino a noi»<sup>[7]</sup>,

il culmine di un secolare processo di riflessione filosofica.

Se lo storicismo è un approdo piuttosto tardivo dello sviluppo del pensiero crociano, le sue radici affondano nel periodo dell'elaborazione della «filosofia dello spirito», se non in un periodo ancora anteriore. Fin dall'ultimo decennio dell'Ottocento, quando il suo interesse cominciò a spostarsi dagli studi estetico-letterari e storico-eruditi a un terreno più propriamente filosofico, Croce si propose di formulare una teoria della storia e, strettamente collegata con questa, una teoria della storiografia. Lo sforzo di definire lo *status* della ricerca storica in relazione alla scienza costituisce anzi il punto di partenza di un cammino che, attraverso la partecipazione al dibattito sul materialismo storico e il successivo rovesciamento di posizione determinato dall'incontro con Hegel (e con Gentile), metterà capo al Croce del sistema. La teoria della storiografia precede quindi la teoria della storia; e se nell'originaria formulazione della prima si manifesta un deciso atteggiamento anti-positivistico, la seconda viene costruita in riferimento al Marx del revisionismo di fine secolo, per poi venir riportata – circa un decennio dopo – a quella matrice hegeliana da cui non si staccherà più.

## 2. Filosofia e storiografia

Nel 1893, in una «memoria» accademica su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, Croce aveva affrontato il problema del «posto» da assegnare alla ricerca storica sulla base della tradizionale dicotomia tra scienza e arte; e in polemica con Pasquale Villari, propugnatore della scientificità della storiografia, era pervenuto a risolverla nell'arte sulla base dell'argomentazione che, mentre la scienza «cerca sempre il generale e lavora per concetti», la

ricerca storica «espone ossia racconta i fatti dello svolgimento» anziché determinare leggi generali o avvalersi di queste<sup>[8]</sup>; cosicché «se la storia non è scienza, dev'essere arte»<sup>[9]</sup>. In questa maniera Croce non si limitava a respingere l'interpretazione positivista della storiografia come scienza, ma prendeva anche le distanze dallo sforzo compiuto dalla trattatistica tedesca dell'Ottocento – per esempio dal *Grundriss der Historik* di Johann Gustav Droysen (1858) o dal *Lehrbuch der historischen Methode* di Ernst Bernheim (1889) – di determinare le regole metodiche che devono garantire la peculiare oggettività della ricerca storica. La riduzione all'arte – seppur con la riserva che si tratta di una forma particolare di arte che si occupa «non di ciò ch'è possibile, ma di ciò ch'è realmente accaduto»<sup>[10]</sup> – poneva infatti le premesse per una dichiarazione di irrilevanza di queste regole e per la sostituzione a esse di una metodologia filosofica: che è appunto il passo che Croce compirà nella *Logica*.

Ma nel 1909 il problema del «posto» della ricerca storica viene risolto in termini ben diversi: la storiografia non è più ricondotta al «concetto generale dell'arte», ma viene identificata con la filosofia. Il quadro di riferimento teorico è quello stabilito nell'*Estetica*: la distinzione tra attività teoretica e attività pratica e, all'interno della prima, tra conoscenza intuitiva (l'arte) e conoscenza logica, cioè mediante concetti (la filosofia). Non più la scienza, bensì la filosofia diventa il termine contrapposto all'arte: all'affermazione del carattere pratico, anzi «economico» della scienza, la quale si avvale di pseudoconcetti, corrisponde l'elevazione della filosofia a conoscenza logica, e quindi a momento ulteriore rispetto alla conoscenza intuitiva.

Se nel 1893 era sembrato impossibile ricondurre la storiografia alla scienza, ora si apriva la strada alla sua identificazione con la filosofia. Ma ciò vuol dire riconoscerne il carattere concettuale, il carattere di conoscenza dell'individuale sotto la forma dell'universalità. La tesi dell'identità tra giudizio definitorio e giudizio individuale – che conclude la prima parte della *Logica* – diventa la base sulla quale Croce afferma la coincidenza tra filosofia e storiografia. La filosofia è sì scienza del concetto puro, cioè analisi delle determinazioni costitutive dello spirito, delle sue forme eterne e del loro rapporto circolare; ma queste forme devono essere impiegate come categorie per qualificare i fatti nella loro individualità. Allora

filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano [...] Né la storia precede la filosofia, né la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto. E, se alcuna precedenza o primato si vuole accordare alla filosofia, si può solamente nel senso che l'unica forma, la filosofia-storia, prende il suo carattere, e merita perciò di togliere il nome, non già dall'intuizione ma da ciò che trasfigura l'intuizione: dal pensiero e dalla filosofia<sup>111</sup>.

Un'analoga trasformazione subiva, nel frattempo, anche la teoria della storia che Croce aveva delineato soprattutto nei saggi raccolti in *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899). In una nota del '95 dedicata alla filosofia della storia – nella quale compare un significativo accenno all'analoga polemica condotta un decennio prima da Dilthey nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* – egli aveva decisamente affermato che la storia è opera degli uomini, che «la storia la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci

troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle di Dio e dell'Idea»<sup>[12]</sup>. Con ciò il rifiuto della legittimità di una filosofia della storia coinvolgeva in maniera diretta anche la concezione hegeliana.

### 3. Dal marxismo all'idealismo

La simpatia per la teoria marxistica che il giovane Croce, richiamandosi ai quasi contemporanei scritti di Antonio Labriola, manifestava verso la metà degli anni Novanta dell'Ottocento si spiega, in primo luogo, con il fatto che egli vi scorgeva non già una filosofia della storia, bensì la rivendicazione della dimensione umana del processo storico contro qualsiasi riduzione allo sviluppo di un principio come l'«idea» hegeliana. Posto di fronte all'alternativa tra Hegel e Marx, tra una filosofia che nel corso storico scorgeva il progredire incessante dello «spirito del mondo» e un metodo di spiegazione, un canone interpretativo da impiegare nello studio dei singoli avvenimenti e dei loro rapporti – com'egli considerava il materialismo storico – Croce non ha alcun dubbio: la sua scelta va in favore del secondo, non del primo. E ciò perché Hegel rappresentava allora, ai suoi occhi, la risoluzione della storia concreta in un processo logico, mentre la teoria marxistica significava il riconoscimento che la storia è fatta dagli uomini, in condizioni reali che devono essere accertate mediante la ricerca storica. E il proposito centrale dei saggi di *Materialismo storico ed economia marxistica* è appunto quello di mostrare che il materialismo storico non è una filosofia della storia, ma è invece un semplice «canone» d'interpretazione, che il suo merito consiste nell'aver posto in luce l'importanza decisiva, accanto alle



condizioni politiche, sociali e d'altro genere, anche delle strutture economiche. Inserendosi nel dibattito sul marxismo che nell'ultimo decennio del secolo si accende in tutta Europa, Croce vede in esso una ricerca storico-astratta intorno al processo della società capitalistica, i cui principi possono servire come criteri direttivi per lo studio dei suoi vari aspetti e momenti e devono esser messi alla prova in sede storiografica. Anche quando egli verrà assumendo una posizione più critica nei confronti del marxismo, fino a proclamare nel saggio *Marxismo ed economia* (1899) l'erroneità del materialismo storico, quell'esperienza si farà sentire ancora nella stessa elaborazione della «filosofia dello spirito» attraverso il riconoscimento del mondo dell'«utile», cioè dei rapporti economici, come forma autonoma di attività spirituale.

Ma proprio questo riconoscimento segnava anche il distacco dall'impostazione di pochi anni prima. Accostandosi alla teoria marxistica, Croce aveva posto l'accento sulla base «naturale» del processo storico e sulla funzione limitante che le condizioni oggettive esercitano sull'opera umana; nell'*Estetica* l'accento cade invece sull'autonomia dello spirito rispetto alla natura, in conformità al proposito di edificare un sistema filosofico che si richiama alla tradizione idealistica. E se in questo primo volume della «filosofia dello spirito» la natura permane a fianco dello spirito, come suo presupposto (e antecedente), nella *Logica* e nella *Filosofia della pratica* la prospettiva si presenta non solo mutata, ma rovesciata rispetto alle formulazioni degli anni Novanta. Alla negazione della validità conoscitiva della scienza fa riscontro quella dell'esistenza della natura come «altra» dallo spirito: se di natura si può parlare, con questo termine s'intende ormai non già qualcosa di distinto dallo

spirito, ma qualcosa di distinto *nello* spirito, cioè una costruzione astratta che lo spirito stesso effettua a scopi pratici. Anche i cosiddetti eventi naturali appartengono alla vita dello spirito: eliminata la natura come termine medio, l'idea e lo spirito vengono a identificarsi, e lo spirito si traduce in una realtà sostanziale, nel soggetto eterno del processo storico.

Per tale via Croce approda, nella *Filosofia della pratica*, a riconoscere nello spirito, non più negli individui umani, il soggetto della storia, innalzando ad esso una specie di inno celebratorio.

Con questo indefesso lavoro si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gl'individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, poiché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del mondo [...] Il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà<sup>[13]</sup>.

Ne derivano due conseguenze, che Croce ribadirà fino ai suoi ultimi scritti: quello del valore strumentale (e, al limite, del carattere puramente simbolico) degli individui, e quello della presenza nel processo storico di una provvidenza immanente, «tale che si attua negli individui e opera non sopra o fuori di lei [della storia, s'intende], ma in lei»<sup>[14]</sup>.

#### 4. Il richiamo a Hegel

Se ci si chiede donde derivi questo duplice, e correlato, mutamento di prospettiva, in virtù del quale la ricerca storica è identificata con la filosofia e la storia viene concepita come opera non più dell'azione degli individui

ma dello spirito, la risposta è semplice. Esso ha la sua base nel richiamo esplicito al pensiero hegeliano, a cui Croce ha dedicato il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, pubblicato nel 1906 (e poi ristampato, nel '13, nel *Saggio sullo Hegel*). Condotta da un intento di elaborazione sistematica, e al tempo stesso dalla collaborazione con Gentile, a cercare un fondamento all'impresa della «filosofia dello spirito», egli lo trovava nella tradizione idealistica, e in particolare nell'opera di Hegel. Al di là del tentativo alquanto pretenzioso (perché superiore ai mezzi di cui disponeva) di discriminare in Hegel «ciò che è vivo» e «ciò che è morto», al di là della limitazione della validità della dialettica hegeliana all'interno di ogni singola forma spirituale e della sua sostituzione con il «nesso dei distinti» e con il rapporto circolare tra le varie forme, Croce traeva da Hegel il presupposto dell'identità tra finito e infinito, e di esso si avvaleva per affermare che «la storia è la realtà stessa dell'idea» e che «lo spirito non è nulla, fuori del suo svolgimento storico»<sup>[15]</sup>.

In tal modo la logica della storia diventava una logica divina, e la storiografia – concepita non come «giustiziera» ma come «giustificatrice» del passato – assumeva inevitabilmente la funzione di una teodicea. Il volume conclusivo del sistema, cioè *Teoria e storia della storiografia*, offre perciò una formulazione della teoria della storia e della storiografia sulla base di un impianto hegeliano che era del tutto estraneo al Croce degli anni Novanta, e in parte anche a quello dell'*Estetica*. Muovendo dal postulato che «lo spirito stesso è storia, e in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia anteriore, cosicché lo spirito reca con sé tutta la sua storia, che coincide poi col sé stesso»<sup>[16]</sup>, Croce perviene a concepire la storiografia come l'auto-rammemorazione che

lo spirito compie del suo passato: una rammemorazione rispetto alla quale i documenti sono sì indispensabili, ma non costituiscono nulla più che un'occasione, cioè sono «atti preparatori ch'egli compie, per attuare quella vitale evocazione interiore, nel cui processo si risolvono»<sup>[17]</sup>.

Da ciò la tesi della contemporaneità di ogni storia in quanto distinta dalla cronaca: tesi che significa non soltanto l'emergere della storiografia da un interesse presente, ma anche la sostanziale continuità tra l'atto rammemorativo o «evocativo» dello spirito e il suo passato, integralmente conservato nel corso dello sviluppo storico. La storiografia si presenta in tal modo come la forma esclusiva di conoscenza della realtà, e la filosofia ne diviene il momento metodologico; di modo che «non v'è né la filosofia né la storia né la filosofia della storia, ma la storia che è filosofia e la filosofia che è storia, intrinseca alla storia»<sup>[18]</sup>. Il giudizio storico è infatti sempre giudizio individuale, nel senso che esso verte su singoli avvenimenti o processi; ma questi vengono al tempo stesso qualificati attraverso il ricorso ai «concetti puri», cioè vengono qualificati come appartenenti alla forma estetica o logica o economica o etica dello spirito. E la filosofia si risolve nella determinazione della struttura dell'attività spirituale, di un'attività che si realizza sempre e soltanto storicamente.

## **5. Il soggetto della storia e gli individui-strumenti**

In quello che è forse il capitolo centrale di *Teoria e storia della storiografia*, intitolato quasi *ex contrario* «L'umanità della storia», Croce enuncia in termini drastici quel «provvidenzialismo storicistico» – come lo ha definito

Federico Chabod in un saggio ancor oggi fondamentale<sup>[19]</sup> – al quale rimarrà fedele fino alla morte, e che ispira anche gran parte della sua produzione storiografica. Non l'individuo astratto «e contrapposto, in quanto tale, non solo all'universo, ma anche agli altri uomini, parimenti resi astratti»<sup>[20]</sup>, non l'«empirico e irrealistico individuo»<sup>[21]</sup> è il soggetto della storia, come non può esserlo d'altra parte la natura, priva di esistenza autonoma, o un dio trascendente; la storia è invece «l'opera di quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi»<sup>[22]</sup>. Già nel saggio hegeliano del 1906 Croce aveva del resto proclamato, con un accento di piena adesione, che «in Hegel tutta la storia diventa storia sacra»<sup>[23]</sup>, in quanto prodotto dello spirito che si viene realizzando attraverso la serie infinita delle sue manifestazioni finite. E pochi anni dopo, nel volume su *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), aveva riaffermato – sottolineando la centralità della nozione di provvidenza, ricondotta a quella hegeliana di razionalità della storia – che «non vi è né l'individuo né l'universale come due cose distinte, ma l'unico corso storico, i cui aspetti astratti sono l'individualità priva di universalità e l'universalità priva di individualità»<sup>[24]</sup>, cioè l'individuo empiricamente considerato e lo spirito scisso dal suo «svolgimento». Nel corso degli anni Venti questa visione viene ripresa e sviluppata, e il rapporto costitutivo del processo storico diventa non più quello tra lo spirito e gli individui, bensì quello tra lo spirito e le sue opere; tant'è vero che nei *Frammenti di etica* (1922) l'individuo si trasforma in una «istituzione», analoga a «quelle che si dicono istituzioni sociali o storiche»<sup>[25]</sup>. All'esaltazione della provvidenza che regge il processo storico si accompagna la dissoluzione dell'individuo, una dissoluzione che assumerà un aspetto ancor più radicale

negli scritti del secondo dopoguerra.

Non mancano certamente, nella produzione filosofica crociana posteriore a *Teoria e storia della storiografia*, motivi differenti e non riconducibili a questa visione provvidenzialistica della storia, i quali traggono origine da una diversa interpretazione della «contemporaneità» della storia. Questi motivi sono presenti soprattutto ne *La storia come pensiero e come azione*, un'opera non a caso incentrata (com'è detto nell'*Avvertenza*) «sul rapporto tra storiografia e azione pratica», e quindi sul processo in virtù del quale lo spirito, pur essendo conservazione integrale del passato, lo traduce in «ricordo» esplicito. Questo processo era rimasto in ombra nell'analisi di *Teoria e storia della storiografia*, con una conseguente svalutazione dei documenti e delle procedure metodiche volte ad accertare la verità storica degli eventi del passato. Il Croce degli anni Trenta, impegnato a ristabilire il nesso vichiano tra filosofia e filologia, insiste invece sulla genesi pratica della ricerca storica, sul suo costante riferimento – che manca, al contrario, nella cronaca – «al bisogno e alla situazione presente»<sup>[26]</sup>; d'altra parte egli si propone di analizzare il procedimento attraverso il quale questo bisogno si traduce in un problema che trova la sua soluzione nel giudizio storico. Ne deriva un rapporto tra situazione presente e «bisogno» pratico ad essa inerente, «domanda storiografica»<sup>[27]</sup> e conoscenza storica – un rapporto attraverso il quale la storiografia «deve superare la vita vissuta per ripresentarla in forma di conoscenza»<sup>[28]</sup>, diventando la base di una nuova azione pratica indirizzata al futuro.

Un'impostazione del genere ha ben poco in comune con l'auto-rammemorazione che lo spirito compie del proprio

passato, di cui parlava *Teoria e storia della storiografia*; e infatti essa risulta formulata in riferimento non tanto alla continuità ininterrotta della vita dello spirito, quanto all'esigenza di uomini che, essendo «prodotto del passato»<sup>[29]</sup>, devono studiarlo per poter comprendere il presente e agire in maniera razionale tenendo conto del condizionamento che esso impone. Su tale base Croce è pervenuto a concepire la storiografia come «liberazione dalla storia», una liberazione che può realizzarsi soltanto attraverso il pensiero, «che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza»<sup>[30]</sup>.

Questa impostazione coesiste, ne *La storia come pensiero e come azione*, con la visione provvidenzialistica della storia, senza che Croce ne avverta la reciproca inconciliabilità. Anzi quest'opera, se da un lato offre una teoria della storiografia enunciata in termini di condizionamento dell'uomo da parte del suo passato e di sforzo di comprensione a scopo liberatorio, dall'altro contiene anche – paradossalmente – l'enunciazione ormai compiuta dello storicismo assoluto. E non c'è dubbio che, di queste due concezioni in equilibrio precario (e in conflitto latente), sia la seconda a prevalere. Il quadro sistematico della «filosofia dello spirito», pur messo tra parentesi, non viene abbandonato e neppure posto in questione; la teoria della storia come «svolgimento» dello spirito attraverso la circolarità delle sue forme è mantenuta; la stessa rivendicazione di una filosofia come metodologia viene riportata ai termini della *Logica* e di *Teoria e storia della storiografia*. Non può quindi sorprendere che anche la definizione della storia come storia della libertà presupponga un concetto di libertà come principio che «ha per sé l'eterno» (come Croce si era espresso nella *Storia*

d'Europa nel secolo decimonono)[31]. La teoria filosofica della libertà, che Croce elabora in questi anni, è una teoria della libertà dello spirito come soggetto della storia, in virtù della quale la concezione liberale non è soltanto una delle «fedi» in conflitto nel corso dell'Ottocento, ma «coincide con una concezione totale del mondo e della realtà»[32]. Essa diventa cioè religione della libertà, una religione che è celebrazione della presenza di Dio nel mondo, vale a dire nella successione degli avvenimenti.

E proprio gli ultimi scritti di Croce, quelli posteriori al '45, contengono la riaffermazione più insistente della visione provvidenzialistica della storia. Anche se talvolta è dato coglierli, di fronte a fenomeni come il fascismo e il nazismo, dinanzi al tragico spettacolo della guerra e delle sue conseguenze, l'insorgere di un dubbio sul destino futuro della civiltà, Croce rimane attaccato alla fede nella provvidenza storica, e si sforza di concepire anche decadenza e barbarie come elementi di un piano che sovrasta l'azione degli individui, e che questi devono saper riconoscere anche quando non lo comprendono. Particolarmente significativi sono, sotto questo profilo, i saggi apparsi sui «Quaderni della critica» e raccolti in *Filosofia e storiografia* (1949) e nelle *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952). Nel '46, all'indomani del conflitto, Croce si era posto, con un tono di angosciato pessimismo così alieno alla sua quasi goethiana serenità, il problema della fine della civiltà, «della civiltà in universale», e se l'era prospettata come «non l'elevamento ma la rottura della tradizione, l'instaurazione della barbarie»[33]; quasi con rassegnazione aveva confessato lo «sforzo penoso» che richiede il

passare alla diversa visione della civiltà come il fiore che



nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire, e del pregio suo che non è nell'eternità che non possiede, ma nella forza eterna e immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e intensa<sup>[34]</sup>.

Ma si era trattato di un breve momento di sconforto, che ben presto cederà il passo alla riaffermazione che la storia è opera divina, che

l'attore, l'unico attore della storia è lo spirito del mondo, che procede per creazione di opere individue, ma non ha per suoi impiegati e cooperatori gli individui, i quali, in realtà, fanno tutt'uno con le opere individue che si vengono attuando e, tratti fuori di esso, sono ombra di uomini, vanità che sembrano persone<sup>[35]</sup>.

Mai Croce aveva espresso in termini così drastici l'insignificanza dell'azione individuale di fronte alla provvidenza storica, riducendo gli individui a meri «simboli» delle opere in cui lo spirito si realizza.

## **6. Il distacco dallo storicismo tedesco**

Più volte Croce ha amato asserire – e i suoi epigoni, da Carlo Antoni in poi, hanno avallato questa auto-interpretazione – che il suo storicismo costituiva la soluzione di problemi che la cultura filosofica tedesca aveva posto, senza essere stata capace di risolverli<sup>[36]</sup>. Le cose stanno però ben altrimenti. La teoria crociana della storia e della storiografia è in realtà sostanzialmente eterogenea rispetto a quella elaborata dallo storicismo tedesco: sia da quello contemporaneo, che si sviluppa da Dilthey in poi, sia dallo stesso storicismo romantico della prima metà dell'Ottocento e dall'impostazione della scuola storica.

L'intento principale dello storicismo tedesco contemporaneo è stato quello di sottoporre ad analisi critica la conoscenza storica (sia essa intesa come il complesso delle scienze dello spirito oppure come una forma di conoscenza orientata verso l'individuale) in quanto distinta dalle scienze naturali per il suo oggetto o per il suo procedimento o per entrambi, e di «fondarla» quindi nella sua autonomia. In ciò esso rivela la propria ispirazione kantiana e il rapporto con il movimento neocriticistico: un rapporto più stretto in autori come Windelband e Rickert, più distaccato in altri come Dilthey e Simmel che respingono il terreno trascendentale della sua analisi. Kant, non Hegel, è il termine di riferimento di questo sforzo speculativo; e anche il passaggio dalla critica della ragione storica a una critica «storica» della ragione, quale si compie nell'ultimo Dilthey, si mantiene aderente al presupposto critico secondo il quale la filosofia non coglie direttamente la realtà, ma è riflessione critica sui metodi ed eventualmente sui risultati del sapere positivo, e soltanto per il tramite di questo può penetrare la struttura del mondo storico come della natura. La teoria crociana della storiografia ha invece, fin dall'inizio, un'impostazione riduzionistica: ad essa preme non già riconoscere l'autonomia dalle altre forme di sapere, ma ricondurla alla filosofia (come invece nella «memoria» del '93 all'arte), identificando i due termini. In tal modo la filosofia-storiografia diventa la forma esclusiva di conoscenza, coincidente con la forma logica dell'attività spirituale; il che è reso possibile dall'affermazione del carattere pseudo-concettuale, e quindi puramente «economico», di qualsiasi scienza. La teoria della storiografia viene riportata all'ambito della «filosofia dello spirito», e trova la sua base in una teoria della storia di derivazione hegeliana.

Allo storicismo tedesco contemporaneo è essenziale la distinzione tra due forme di conoscenza scientifica, ancorché caratterizzate da criteri diversi di scientificità: le scienze della natura e le scienze dello spirito nella versione diltheyana, il sapere nomotetico e il sapere idiografico nella versione windelbandiana, poi sviluppata da Rickert, il sapere fondato su leggi proprio della scienza naturale e le scienze storico-sociali nell'impostazione di Max Weber. Sulla base di questa distinzione esso definisce il posto della ricerca storica (o delle scienze storico-sociali) nell'edificio conoscitivo, rivendicando ad essa un tipo diverso, ma un egual *grado* di oggettività rispetto alla conoscenza della natura; e rispetto a entrambe la filosofia assolve un compito di analisi critica, senza però essere ridotta o assimilata all'una o all'altra. Invece Croce, richiamandosi agli orientamenti più radicali (e anche più marcatamente irrazionalistici) della critica della scienza di fine Ottocento, mescolando l'empiriocriticismo con l'antitesi hegeliana tra intelletto e ragione, priva la scienza – le scienze sociali al pari di quelle naturali – di ogni valore conoscitivo, per riservarlo alla storiografia; in tal modo questa, elevata a unica forma di conoscenza, non è oggetto di analisi critica da parte della filosofia, ma viene a coincidere con essa, che le fornisce le categorie con le quali deve qualificare gli avvenimenti. La conoscenza storica perde quindi quell'autonomia che lo storicismo tedesco contemporaneo intendeva garantirle; diventa il sapere filosofico per eccellenza, in grado di cogliere il processo storico *sub specie aeternitatis*.

Riconoscendo l'autonomia della conoscenza storica nei confronti delle scienze della natura, lo storicismo tedesco riconosceva, al tempo stesso, anche l'esistenza di un'altra sfera di realtà accanto alla storia, da conoscere con

procedimenti diversi; e poco importa, in questa sede, che la definisse su base ontologica – come tendeva a fare ancora il Dilthey dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* – oppure su base gnoseologica o epistemologica. In ogni caso il mondo della storia non coincideva con la realtà, e la natura era ben lungi dal risolversi nel processo storico. Al contrario, essa era oggetto di spiegazione causale anziché di comprensione, era un mondo privo di rapporto con i valori, era il dominio delle leggi in antitesi a quello dell'individualità, era la realtà considerata dal punto di vista del generale; era cioè qualcosa di strutturalmente differente dalla storia. In Croce, invece, alla negazione del valore conoscitivo della scienza corrisponde la negazione dell'esistenza di una natura distinta dallo spirito, e quindi da indagare con metodi ad essa propri. La risoluzione della natura nel processo storico gli consente di «superare» il dualismo tra natura e spirito persistente in Hegel, correggendo così la filosofia hegeliana su un punto fondamentale.

Di conseguenza, anche la struttura della storia assume una ben diversa fisionomia. Nello storicismo tedesco contemporaneo la storicità è l'orizzonte specifico del mondo umano, e il processo storico è sempre riconducibile all'opera degli individui e ai loro rapporti. In Dilthey il mondo umano coincide con la storia; la natura non è storica né storicizzabile. E sistemi di cultura, sistemi di organizzazione sociale, epoche storiche sorgono sulla base della cooperazione reciproca che si instaura tra gli individui nel corso delle generazioni. Anche quando egli assume da Hegel la nozione di spirito oggettivo, è ben attento a precisarne il significato: esso non può venir inteso «sulla base della ragione», ma dev'essere inteso «in base alla connessione strutturale delle unità viventi, che si

continua nelle comunità»<sup>[37]</sup>, cioè sulla base del processo di realizzazione dell'esperienza vissuta individuale in forme oggettive. In maniera diversa Windelband e poi Rickert si propongono di assicurare la specificità del processo storico riservando ad esso – come, sul piano epistemologico, alla conoscenza storica – una relazione con i valori: se questi possiedono un'esistenza metastorica, sono però gli uomini a realizzarli storicamente, ad assumerli come norma del loro conoscere, del loro agire, del loro sentire. E anche Max Weber, che pur approda al riconoscimento del «politeismo dei valori» negandone in tal modo la validità incondizionata, assume il rapporto tra valori e scelta umana come fondamento per definire il posto dell'uomo nel mondo e la sua stessa storicità. Del resto, l'impostazione della «sociologia comprendente» – qual è stata definita dapprima in un saggio del 1913, poi nel capitolo introduttivo di *Wirtschaft und Gesellschaft* – è sotto questo profilo inequivocabile: i rapporti sociali devono essere ricondotti all'agire sociale fornito di senso, cioè all'agire di individui in riferimento ad altri individui. Non esiste quindi una struttura della società, o del processo storico, che sia trascendente o immanente all'attività umana. La posizione di Croce è ancora una volta antitetica: gli individui sono in origine gli «strumenti» dello spirito, per poi diventare semplici «istituzioni» e per ridursi alla fine a «simboli» della sua opera.

## 7. L'isolamento dalla cultura europea

In realtà, quando Croce si era accostato al problema della storia e della ricerca storica, la sua elaborazione era ben inserita nello sforzo della cultura filosofica europea di determinare lo *status* della storiografia e d'impostare un'analisi strutturale del processo storico. Nei suoi scritti

degli anni Novanta s'incontrano riferimenti espliciti non soltanto a Droysen e al *Lehrbuch* di Bernheim, ma anche all'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Dilthey, a *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* di Georg Simmel, alle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Heinrich Rickert. La stessa tesi del carattere individualizzante della ricerca storica, e la conseguente distinzione di quest'ultima dalla scienza in base all'antitesi tra narrazione di eventi individuali e formulazione di concetti generali, appare in linea con l'impostazione a cui Windelband e Rickert pervenivano, nello stesso periodo, attraverso la critica alla dicotomia diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito. Anche il contributo di Croce alla discussione sul materialismo storico s'inserisce in un dibattito che non è solo italiano ma europeo; e la presentazione che egli ne dà come di un canone di interpretazione storica, capace di aprire nuove direzioni di ricerca, non è molto distante da quella che ne offrirà lo stesso Max Weber pochi anni più tardi, dal 1904 in poi. Il giovane Croce non contrappone al marxismo un'interpretazione spiritualistica del processo storico, e anzi critica anch'egli Rudolf Stammler; egli cerca di coglierne l'importanza positiva, pur prendendo le distanze da esso.

Le cose mutano nel decennio successivo. Prima la collaborazione con Gentile, portatore di una tradizione idealistica alla quale Croce era rimasto fin allora estraneo se non ostile (come dimostra l'avversione per la filosofia della storia di Hegel), poi la lettura sistematica di Hegel e il tentativo di riformarne il pensiero «superando» il dualismo tra natura e spirito, infine il richiamo a un Vico interpretato su base hegeliana lo conducono all'ambizioso programma di una «filosofia dello spirito». Da allora ha

inizio il lungo cammino che dall'idealismo metterà capo allo storicismo assoluto, a uno storicismo fondato su una visione provvidenzialistica della storia.

Già in *Teoria e storia della storiografia* si può rilevare il crescente isolamento di Croce dal dibattito sulla teoria della storia e della storiografia che si stava svolgendo in altri paesi europei, soprattutto nella cultura tedesca. Essa non reca traccia – come non ne recheranno le opere successive – della conoscenza dei saggi diltheyani che contengono la più matura formulazione della critica della ragione storica (pubblicati tra il 1905 e il 1913), e meno che mai dei saggi metodologici di Max Weber, cioè dei testi fondamentali dello storicismo tedesco contemporaneo. Weber aveva letto e discusso il Croce della *Logica*; Croce si limiterà a conoscere il Weber politico, e ne farà tradurre presso Laterza *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*<sup>[38]</sup>. E quando, negli anni Trenta, egli si troverà a fare i conti con *Die Entstehung des Historismus* di Meinecke, che pur segnava un ripiegamento del movimento storicistico tedesco, questa estraneità si estende anche allo storicismo ottocentesco, all'opera della scuola storica tedesca e alle formulazioni teoriche che essa aveva trovato in Ranke. L'opera di Ranke apparirà infatti, al Croce de *La storia come pensiero e come azione*, un tipico esempio di «storiografia senza problema storico»<sup>[39]</sup>; e la regola metodica rankiana che prescriveva allo storico di «mostrare le cose come sono effettivamente accadute» sarà radicalmente fraintesa in senso positivistico, anziché essere riconosciuta come il risultato di una direzione di sviluppo della concezione romantica della storia consapevolmente alternativa alla filosofia hegeliana. Il richiamo a Hegel, che aveva impedito a Croce di mantenere aperto il dialogo con lo storicismo tedesco contemporaneo,

lo portava a respingere anche lo storicismo romantico e la sua eredità. Non già che la critica di Croce a Meinecke non cogliesse talvolta nel segno; ma nell'insieme essa rivelava l'incapacità di comprendere la tradizione alla quale questi si rifaceva.

Così lo storicismo inteso come «principio logico», anzi come «la categoria stessa della logica»<sup>[40]</sup> si chiudeva in sé, rompendo i ponti con i grandi filoni dello storicismo europeo, di quello novecentesco come di quello del secolo passato. Questa chiusura era soltanto un aspetto del crescente isolamento di Croce – e, con lui, di gran parte della cultura italiana – rispetto agli orientamenti di pensiero prevalenti nella filosofia europea: dalla reinterpretazione di Hegel avviata da Dilthey nel 1905 al marxismo degli anni Venti, dalla fenomenologia all'esistenzialismo, dalla filosofia analitica al neopositivismo. Sorretto dall'illusoria certezza di trovarsi al culmine dello sviluppo del pensiero, lo storicismo assoluto guardava agli altri storicismi con un atteggiamento di superiorità, se non di disprezzo. Ma l'aggettivo aveva finito per vanificare il sostantivo. E oggi, a trent'anni dalla morte di Croce, si può riconoscere, al di fuori di ogni polemica, che il suo storicismo fu, in fondo, un *lucus a non lucendo*.

---

[1] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, p. 51.

[2] È il titolo di un breve saggio raccolto nella stessa opera, pp. 287-292.

[3] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 53.

[4] *Ibidem*, p. 52.



[5] B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1940, p. 18.

[6] *Ibidem*, p. 22.

[7] *Ibidem*, p. 1.

[8] B. Croce, *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1918, pp. 16-17.

[9] *Ibidem*, p. 24.

[10] *Ibidem*, p. 36.

[11] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1909, p. 208.

[12] Croce, *Primi saggi*, cit., pp. 67-68.

[13] B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, Laterza, II ed. 1915, p. 174.

[14] *Ibidem*, p. 176.

[15] B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1913, p. 48.

[16] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1916, p. 16.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 71.

[19] F. Chabod, *Croce storico*, in «*Rivista storica italiana*», LXIV, 1952, pp. 473-530, raccolto in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969, pp. 179-253; ma si veda anche, su una medesima linea interpretativa, il saggio di N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, in «*Rivista di filosofia*», XLIV, 1953, pp. 300-313, raccolto in *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956, pp. 227-242 [e ora in *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 408-421], e il nostro dal titolo *Benedetto Croce e lo storicismo assoluto*, raccolto in *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lerici, 1960, pp. 285-330, II ed. Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 222-261. Tra la più recente letteratura concernente il pensiero crociano è da menzionare soprattutto il fondamentale libro di G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975.

[20] *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 82.

[21] *Ibidem*, p. 87.

[22] *Ibidem*.

[23] *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 48.

[24] B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911, p. 117.

[25] B. Croce, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, p. 113.

[26] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 5.

[27] *Ibidem*, p. 129.

[28] *Ibidem*, p. 7.

[29] *Ibidem*, p. 31.

[30] *Ibidem*.

[31] B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932, p. 358.

[32] *Etica e politica*, cit., p. 285.

[33] B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, p. 305.

[34] *Ibidem*, p. 311.

[35] *Ibidem*, p. 144.

[36] Si veda, ad esempio, la *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. X.

[37] W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, p. 240.

[38] Cfr. F. Tessoro, *Su Croce e Weber*, nel volume *Comprensione storica e cultura*, Napoli, Guida, 1979, pp. 285-295.

[39] *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 78: sotto questo titolo Croce colloca due saggi dedicati rispettivamente a Ranke e a Burckhardt.

[40] *Ibidem*, p. 85.

## Tra Croce e Meinecke: la storiografia di Federico Chabod

E' lecito parlare di Federico Chabod come di uno "storico d'istinto, alieno da qualsiasi teorizzazione"? Sebbene egli abbia sempre sostenuto un atteggiamento diffidente nei confronti della speculazione filosofica, anche la sua storiografia è forte di presupposti filosofici rilevanti. L'autore ricostruisce gli anni della formazione di Chabod presso l'Università di Torino, richiamando due modelli di riferimento: Croce e Meinecke. Quale Croce e quale Meinecke hanno influenzato la produzione storiografica di Chabod?

Osservando l'ampio panorama che Fulvio Tessitore ha tracciato del dibattito sullo storicismo nella cultura italiana da Croce e Gentile fino a Carlo Antoni, e delle posizioni teoriche che si sono delineate nel corso di esso, mi veniva fatto di chiedermi (e già mi ero chiesto leggendo il testo della relazione)<sup>[1]</sup>: ma con tutto questo che cosa c'entra Federico Chabod? E, invero, Chabod c'entra ben poco, tanta è la distanza che intercorre tra quelle formulazioni filosofiche, direttamente o indirettamente ispirate all'idealismo, e i risultati, pur carichi di rilievo interpretativo, ai quali egli è pervenuto nella sua ricerca di storico. E mi ritornava alla mente il giudizio dato da

Gennaro Sasso nel 1961, che in confronto all'ispirazione idealistica di tanta parte non soltanto della filosofia, ma anche della storiografia italiana tra le due guerre «Chabod rimase sostanzialmente isolato»<sup>[2]</sup>: un giudizio di cui la relazione di Tessitore offre, in fondo, la conferma. Sarebbe tuttavia erroneo indulgere al cliché – caro allo stesso Chabod, in quanto riflette l'immagine che egli amava dare del proprio lavoro – di uno Chabod storico d'istinto, alieno da qualsiasi teorizzazione. Anche se celati o addirittura mascherati sotto quell'alto livello di perizia tecnica che costituisce una caratteristica tutt'altro che secondaria della sua opera (e su cui richiamava la nostra attenzione Giuseppe Giarrizzo)<sup>[3]</sup>, nella storiografia di Chabod operano dei presupposti teorici che sono in larga misura derivati dalla cultura idealistica, da Croce assai più che da Gentile, e che assumono un segno diverso, mutevole col passare del tempo, entrando in rapporto con le prospettive metodologiche della storiografia contemporanea straniera, in primo luogo di quella tedesca – da Friedrich Meinecke a Ernst Troeltsch, da Johan Huizinga a Konrad Burdach e a Werner Kaegi – e attraverso questi risalendo a Ranke e, soprattutto negli ultimi anni, anche al Burckhardt delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Se è vero che Chabod non fu mai un «filosofo», e che alla speculazione filosofica guardò non solo con distacco ma spesso con diffidenza – incorrendo nelle conseguenze e nei limiti posti in rilievo da Sasso – altrettanto vero è che, per comprendere appieno il suo stesso lavoro di storico, occorre porre in luce i presupposti filosofici in esso presenti e la maniera in cui il loro mutamento agisce nell'opera storiografica di Chabod, dai giovanili studi su Machiavelli ai corsi universitari sull'idea di nazione e sull'idea di Europa, e infine alle *Premesse alla Storia della politica estera italiana dal 1870 al*

1896.

Questi presupposti si collocano – com'è stato più volte rilevato – all'insegna della polarità tra Croce e Meinecke. Cresciuto in un ambiente largamente permeato di motivi crociani qual era quello dell'ateneo torinese intorno al 1920, appartenente a una generazione tipicamente crociana che comprendeva tra gli altri anche Mario Fubini (che ne ha lasciato un vivo ricordo nel suo articolo chabodiano del '60)<sup>[4]</sup> e Natalino Sapegno, il giovane Chabod diventò ben presto crociano, al pari dei suoi coetanei; tanto più, forse, lo diventò, in quanto su di lui, a differenza che in Fubini o in Sapegno, si faceva meno sentire l'insegnamento di Piero Gobetti. In un periodo nel quale la cultura idealistica aveva ormai affermato la propria indiscussa egemonia, e nel quale non si era ancora consumata la frattura tra Croce e Gentile, il giovane Chabod fu *naturaliter* crociano (per usare un'espressione di Bobbio): lo fu anche perché Croce sembrava offrire un modello di filosofia che si accordava spontaneamente con le esigenze della ricerca storica, e che ad essa riconosceva valore di conoscenza e autonomia rispetto alle altre forme del sapere. Su questa formazione crociana s'innesta, a metà degli anni Venti, un'esperienza intellettuale decisiva non soltanto sotto il profilo tecnico, per il consolidarsi e l'affinarsi del suo «mestiere» di storico, ma anche e soprattutto per la delineazione della prospettiva storiografica di Chabod: l'incontro con la personalità e con l'opera di Meinecke. Fu l'incontro con un maestro nel cui seminario il giovane storico valdostano ebbe modo di confrontare la sua interpretazione di Machiavelli con quella che ne aveva dato lo storico tedesco; ma fu anche l'incontro con l'autore di *Weltbürgertum und Nationalstaat* e soprattutto della *Idee der Staatsräson*, pubblicata nel '24, che

proprio Chabod s'incaricava di presentare alla cultura italiana in un articolo pieno di riconoscimenti, nel quale l'adesione all'idealismo crociano e le riserve teoriche che ne conseguivano non gli impedivano di cogliere la novità e la ricchezza del quadro storiografico di Meinecke<sup>[5]</sup>. Nei medesimi anni in cui Croce pubblicava i più importanti dei suoi libri di storia, dalla *Storia del regno di Napoli* alla *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* e alla *Storia dell'età barocca in Italia*, Chabod veniva a contatto – unico della sua generazione – con un'altra figura centrale della storiografia contemporanea. Croce e Meinecke rimarranno sempre, a partire da allora, i punti di riferimento principali del suo lavoro di storico.

Dire questo è ancora cosa generica, e per di più ormai scontata; perciò occorre piuttosto chiederci *quale* Croce e *quale* Meinecke abbiano costituito – sul terreno filosofico e non soltanto nello sviluppo della sua prospettiva storiografica – il termine di riferimento specifico dell'opera di Chabod.

Per quanto riguarda il rapporto con Croce, Chabod stesso ci ha fornito la chiave per comprenderlo nel suo celebre saggio del 1952<sup>[6]</sup> – una chiave che gli studi successivi, soprattutto quelli di Sasso, hanno confermato. Fin dagli anni Venti Chabod ha aderito all'impianto della storiografia crociana; ha cioè aderito sia alla sua impostazione metodologica sia soprattutto al quadro che Croce proponeva della storia italiana dal Rinascimento e dall'età barocca fino al Risorgimento e al periodo post-unitario, mentre è rimasto sostanzialmente indifferente al sistema della «filosofia dello spirito». La sua adesione a Croce – mediata, in larga misura, dal richiamo a fonti comuni, in primo luogo all'interpretazione desanctisiana dello

sviluppo della cultura italiana – si manifesta, in sede storiografica, nella centralità assegnata alla storia etico-politica, considerata come luogo di confluenza e come sintesi di storia politica e di storia delle idee. Del resto, proprio questi due tipi di ricerca storica Chabod ha coltivato fin da giovane, come dimostra il duplice – e congiunto – interesse da un lato per la storia delle signorie italiane e dall'altro per il pensiero di Machiavelli. Non già la struttura di classe e i rapporti tra ceti o classi sociali, non lo sviluppo produttivo e i rapporti economici, meno ancora le vicende diplomatiche costituiscono per Chabod il nucleo centrale del processo storico, o per lo meno della storia moderna. Il suo interesse va in primo luogo alle istituzioni politiche, al processo di formazione dello stato moderno – prima delle signorie, poi delle monarchie assolute, infine delle monarchie costituzionali – e dell'apparato amministrativo che ne garantisce la permanenza e il funzionamento; in secondo luogo va alle decisioni che orientano la vita politica, incanalando in una determinata direzione le energie di un popolo o di certi gruppi. Strutture statali e psicologia degli individui, soprattutto delle grandi personalità, rappresentano i termini, sempre correlati tra loro, dell'analisi che Chabod conduce dei processi politici. Mentre gli altri storici italiani della sua generazione conoscevano di Max Weber, nel migliore dei casi, il saggio sui rapporti tra etica protestante e spirito del capitalismo (e il più delle volte ne fraintendevano la tesi centrale, come se esso avesse voluto ricondurre l'origine del capitalismo *tout court* alla religiosità protestante o a un suo filone particolare), Chabod si richiamava invece all'analisi dello stato moderno e della sua burocrazia condotta in *Wirtschaft und Gesellschaft* – un'opera ch'egli dava in lettura, già nel 1930, ad Arnaldo Momigliano, come

questi ricorda nei suoi *Appunti su F. Chabod storico*<sup>[7]</sup>. Ma tale interesse non va a scapito della considerazione degli individui e dei moventi che li animano; e proprio la descrizione della figura di Carlo V e dello «spirito borgognone» in essa presente rivela l'influenza di Huizinga, un altro storico anch'egli estraneo, negli anni Trenta, al panorama della nostra storiografia. Alla storia politica si affianca la storia delle idee, che costituisce l'altra direzione principale dell'interesse di Chabod storico. Ma storia delle idee non vuol dire per lui storia di «concetti» e della loro origine, analisi del loro contenuto e delle loro differenti formulazioni – come ha ben chiarito Sasso nella sua relazione; vuol dire invece storia delle idee realizzate o, come allora si amava dire, «incarnate». Nei confronti di una storia delle dottrine politiche concepita come storia di teorie, separata rispetto alla storia delle vicende e dei processi politici – qual era praticata da Francesco Ercole o da Rodolfo De Mattei – Chabod manterrà sempre un atteggiamento di netto rifiuto. Se ciò esprimesse (come Sasso sembra suggerire) l'inconsapevole persuasione dell'astoricità delle idee, o per lo meno la persuasione dell'impossibilità di assumerne il contenuto a oggetto di indagine storica, oppure se fosse soltanto segno d'indifferenza teorica, è difficile dire; e forse non è neppure di grande rilievo per comprendere la prospettiva storiografica di Chabod. Certo è che la storia dell'idea di nazione viene da lui inquadrata nel processo di transizione dalla cultura illuministica a quella romantica, e che i suoi esiti più recenti vengono ricondotti all'ambivalenza che questa idea mostra già nel pensiero del primo Ottocento, vale a dire al contrasto allora latente, e in seguito manifesto, tra una concezione della nazionalità connessa con il richiamo all'umanità, o per lo meno alla solidarietà



europea, e un nazionalismo fondato invece sulla fede nella «missione» di una singola nazione e sulla pretesa del suo primato rispetto alle altre. Analogamente la storia dell'idea di Europa è riportata alle guerre dell'antica Grecia contro i tentativi d'invasione persiani, alla contrapposizione tra Cristianità e mondo pagano, alla *res publica* letteraria dell'Umanesimo, alle scoperte geografiche del Quattro e Cinquecento e al contatto con nuovi popoli e nuovi costumi, per poi venir collegata – nelle sue formulazioni esplicite – all'aspirazione illuministica a una *civilisation* definita in termini di progresso e all'affermarsi della coscienza nazionale nella cultura romantica.

A queste due direzioni dell'interesse di Chabod, e al loro confluire nell'adesione alla tesi crociana della centralità della storia etico-politica, corrisponde la presa di posizione polemica nei confronti di qualsiasi orientamento di ricerca che comportasse, in maniera esplicita o implicita, un'interpretazione deterministica della storia. Che la sostanza del processo storico sia, in fondo, spirituale, è una convinzione che Chabod condivideva con Croce; ed è convinzione che permane ancora negli scritti del dopoguerra, come testimonia il rifiuto della geopolitica formulato nella Prefazione alle *Premesse*. Respingendo la dottrina degli «interessi permanenti» dello stato, fondati sulla sua collocazione geografica, Chabod afferma che «anche la vicenda dei rapporti internazionali non conosce le permanenze immutabili». Questo rifiuto non si traduce tuttavia, come in larga parte della storiografia italiana d'ispirazione idealistica, in una negazione del condizionamento geografico della vita degli stati (e, in particolare, della politica estera): se non può legittimamente fare appello al presupposto di interessi permanenti, sottratti al mutare delle circostanze, la ricerca

storica deve pur sempre mettere in luce il modo in cui la posizione geografica incide sull'azione statale, e quindi sulla stessa attività diplomatica, attraverso l'interpretazione che ne danno gli attori politici. Non diverso è l'atteggiamento di Chabod verso il materialismo storico e la storiografia d'ispirazione marxistica, che egli respinge proprio per i suoi presupposti «economicistici», e quindi più o meno apertamente (così egli riteneva) deterministici. Ma questo atteggiamento non gli impedisce, sempre nelle *Premesse*, di tentare un inserimento della vita economica nel quadro della storia italiana successiva al 1870.

Aderendo all'interpretazione crociana della storia come storia spirituale, Chabod non ne ha tuttavia condiviso il postulato che il soggetto della storia fosse lo «spirito». Alla presa di posizione antideterministica (e in certo senso anche antinaturalistica, se per naturalismo s'intende una pretesa di stampo riduzionistico) fa riscontro, in Chabod, il rifiuto non meno netto del «provvidenzialismo» che egli scorge non soltanto nella teoria crociana della storia, ma anche in parte dell'opera storica di Croce, soprattutto nella *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Le formulazioni del saggio del 1952 sono troppo note perché occorra qui richiamarle: è però opportuno sottolineare che esse non segnano il distacco di Chabod da Croce, ma piuttosto l'espressione esplicita di una distanza che si può cogliere già nella sua produzione precedente, in particolare nelle «voci» con le quali Chabod contribuì così largamente, in tutto l'arco degli anni Trenta, all'*Enciclopedia Italiana*. Se vogliamo precisare che cosa egli accettasse e che cosa invece rifiutasse – o, il che è lo stesso nei fatti, gli fosse indifferente – della filosofia di Croce, dobbiamo distinguere tra la dottrina dello spirito come unità-distinzione di forme

e la teoria della storia come «svolgimento» dello spirito. I filosofi crociani che il giovane Chabod accoglieva erano quelli concernenti l'autonomia reciproca delle forme dello spirito, in particolare l'autonomia della politica nei confronti dell'etica. Anche questi erano però subito tradotti in termini storiografici; poiché ciò che a Chabod premeva è non già l'autonomia della politica in sé considerata, ma piuttosto la scoperta di quest'autonomia come elemento caratteristico del mondo moderno. Machiavelli è per lui, crocianamente, il primo teorico di quest'autonomia (e poco importa che tale conclusione rimanga estrinseca all'analisi che egli conduce del *Principe*, come ha osservato Sasso); più in generale, il significato del Rinascimento è colto – nell'articolo ad esso dedicato dell'*Enciclopedia Italiana* – nell'«affermazione del valore autonomo, indipendente da premesse e fini metafisici, e dell'opera d'arte e della politica e della scienza e della storia, con una linea di sviluppo continua che dall'Alberti prosegue nel Machiavelli, nell'Ariosto e nel Galilei»<sup>[8]</sup>. Dove per la prima volta significativamente compare, accanto alla politica (e all'arte), un'attività che certamente non trovava posto nella visione crociana delle forme dello spirito, cioè la scienza: un'attività la cui importanza storica sarà recuperata soprattutto nella *Storia dell'idea d'Europa*, dove essa diventerà, sulla traccia di Voltaire, uno degli elementi costitutivi della cultura illuministica.

L'adesione alla dottrina crociana dell'autonomia delle forme dello spirito non si spingeva quindi fino ad assumere la quadripartizione come qualcosa d'immodificabile; meno che mai si accompagnava all'accettazione di quell'impianto hegeliano su cui il Croce successivo all'*Estetica* aveva preteso di fondarla. La teoria dello spirito esposta nella *Logica* e nella *Filosofia della*

*pratica*, l'identificazione tra filosofia e storiografia, l'assunzione della filosofia-storia a unica forma di conoscenza della realtà e la conseguente negazione del carattere conoscitivo della scienza, la risoluzione della «natura» nella storia, infine lo storicismo assoluto – queste ed altre dottrine, attraverso le quali Croce agì per molti decenni nella cultura filosofica italiana – rimasero sempre estranee a Chabod. Ma è soprattutto a proposito della concezione della storia come storia della libertà, e della definizione di libertà che essa presupponeva, che si può cogliere tutta la distanza che separa Chabod da questo pur fondamentale aspetto del pensiero crociano. Nella Prefazione alle *Premesse* troviamo, al termine della polemica contro la geopolitica, una frase quanto mai illuminante, che vale la pena riportare:

Come, data la situazione geografica di uno stato, non esiste l'*arbitrium indifferentiae*, ma bene la scelta fra l'una e l'altra via – e la scelta è opera dell'uomo, cioè libera; così, in una certa situazione storica nemmeno al maggiore degli uomini di stato sarà concesso di agire a suo capriccio, ed egli dovrà sempre muovere dalla realtà che gli sta innanzi – ma questa realtà gli consente poi sempre le scelte e i modi differenti di procedere oltre. Dove è appunto la indistruttibile libertà della storia e il segreto del suo sempre imprevedibile dispiegarsi futuro<sup>9</sup>.

Libertà, dunque, degli uomini, libertà che è scelta tra alternative condizionate da una situazione oggettiva, a definire la quale contribuiscono anche elementi naturali e non soltanto «umani»; non libertà di un soggetto infinito, concepita come creazione incessante, come un crescere su se stesso indipendente da qualsiasi condizionamento esterno. Della celebrazione crociana della libertà come qualcosa «che ha per sé l'eterno», quale compare nella

*Storia d'Europa*, Chabod storico non sapeva che cosa farsene; poteva considerarla un'espressione di fede, nulla di più. In queste formulazioni trova la sua base quel rifiuto del provvidenzialismo che pervade il saggio del 1952. Il distacco di Chabod dalla teoria crociana della storia si era consumato assai prima che divenisse esplicito.

A differenza che in Croce, per Chabod la storia non è soltanto storia del positivo, o del negativo che si converte dialetticamente in un grado superiore di positività; è invece un intreccio indissolubile di elementi positivi e di elementi negativi, di progresso e di decadenza, di razionalità e di irrazionalità. Proprio perché l'impianto hegeliano della teoria crociana della storia gli è sempre rimasto estraneo, Chabod ebbe vivo il senso della drammaticità del processo storico, la consapevolezza dell'insolubilità di certi conflitti. Questo senso gli veniva soprattutto da Meinecke, in particolare dall'autore della *Idee der Staatsräson* che egli aveva conosciuto a Berlino a metà degli anni Venti. In quest'opera, concepita durante la prima guerra mondiale ma condotta a termine parecchi anni dopo, Meinecke aveva individuato nell'antitesi tra potenza e spirito, tra *krátos* ed *éthos*, l'elemento costitutivo del mondo della politica: lo stato, in quanto individuo che tende alla propria auto-conservazione, si conforma nel suo agire a massime – le massime, appunto, della «ragion di stato» – che sono diverse dalle norme etiche e sovente in contrasto con queste. Il fattore originario dello stato, rivelatore della sua «naturalità», è dunque la potenza; ma accanto ad essa si pone l'aspirazione a realizzare valori spirituali. Questo conflitto tra le due componenti dell'essenza dello stato è ineliminabile; tra di esse possono darsi soltanto composizioni e compromessi, storicamente mutevoli e provvisori. Formatosi sui testi di Croce, il

giovane Chabod non condivise quest'impostazione e avanzò anzi, nell'articolo del 1927, riserve sulla sua consistenza teorica: tuttavia ciò non ha impedito che il riconoscimento dell'autonomia della politica, che egli traeva dal Croce di *Politica «in nuce»* (pubblicata ne «La Critica» del '24), convergesse con la contemporanea lezione meineckiana dell'irriducibilità della potenza a norme etiche. Lungi dall'essere ricondotta alla dialettica delle forme dello spirito – a una dialettica per la quale il passaggio da una forma all'altra comporta un accrescimento costante – la distinzione crociana tra politica ed etica veniva così interpretata in termini di antinomia. Da ciò la visione drammatica della vita politica che ispira tante pagine di Chabod, fino alla lucida analisi dei pericoli di degenerazione dell'idea di nazione una volta infranta quella che era, in origine, la sua «indissolubile connessione con la libertà e l'umanità», con la conseguenza che «l'idea di missione si trasformò sempre più da missione educatrice, alla maniera di Mazzini, in missione di predominio, e il primato anch'esso preferì essere [...] primato bene assiso sulla forza delle armi»<sup>[10]</sup>.

Il Meinecke al quale Chabod si è rifatto è dunque soprattutto quello della *Idee der Staatsräson*, assai più che non l'autore di *Weltbürgertum und Nationalstaat*, opera ancora ispirata dalla convinzione del valore positivo della soluzione che Bismarck aveva dato del problema dell'unità tedesca. Nello Chabod degli anni Quaranta si assiste però a un significativo ritorno alle prospettive interpretative di quest'opera, anche se spogliate delle loro implicazioni nazionalistiche. Ciò vale in primo luogo per il quadro che, nel corso milanese del 1943-44, egli traccia dello sviluppo dell'idea di nazione. La connessione tra coscienza della nazionalità e senso dell'individualità storica, la

contrapposizione tra il carattere romantico di tale idea e le tendenze universalizzanti dell'Illuminismo, la distinzione tra «nazione territoriale» e «nazione culturale» sono tutti criteri storiografici che Chabod desume da Meinecke (e che egli condivide largamente con il libro di Carlo Antoni *La lotta contro la ragione*, pubblicato nel 1940, anch'esso di chiara ispirazione meineckiana). Ma il giudizio sui singoli autori rivela qualche divergenza non secondaria, riconducibile alla distinzione che Chabod compie tra due diverse possibilità di considerare il carattere nazionale, da un lato «ponendolo in rapporto con l'ambiente geografico e il clima, con i fattori fisici, insomma» e dall'altro «considerandolo [...] creazione di forze morali» come «l'educazione, la vita politica, la tradizione»<sup>[11]</sup>. Da ciò l'insistenza sui limiti della concezione della libertà di Justus Möser, che è libertà «inquadrata e intesa nella libertà dei "ceti"», e quindi «già gerarchicamente ordinata»; da ciò la valutazione del pensiero di Herder, per il quale le nazioni sono «individualità naturali» che si sviluppano secondo leggi naturali, e non realtà culturali; da ciò l'importanza attribuita a Rousseau come momento decisivo di trapasso dalla mentalità riformatrice del Settecento alla nuova mentalità rivoluzionaria; da ciò soprattutto il collegamento del principio di nazionalità con quelli di libertà e di umanità, che Chabod vede realizzato soprattutto in Mazzini. Il ritorno a Meinecke è quindi ben lontano dall'implicare l'accettazione dei criteri di giudizio da lui adottati in *Weltbürgertum und Nationalstaat* (che lo stesso Meinecke aveva, del resto, sottoposto a revisione critica dopo la sconfitta tedesca del '18). Ciò si spiega quando si tenga presente che l'interesse di Chabod per l'idea di nazione è strettamente legato, in questo periodo, con l'interesse per l'idea di Europa. Gli ideali cosmopolitici

dell'Illuminismo non costituiscono per lui il termine *a quo* di un processo nel corso del quale giunga ad affermarsi, con lo storicismo, un nuovo principio di comprensione della realtà, una nuova concezione della vita; essi coincidono piuttosto con la coscienza dell'Europa «dal punto di vista culturale e morale»<sup>[12]</sup>, rispetto a cui il sorgere della coscienza nazionale non segna necessariamente un progresso. Non a caso nell'analisi dello sviluppo dell'idea di Europa in epoca romantica l'attenzione di Chabod va soprattutto alle formulazioni che coniugano insieme nazione e civiltà europea, in primo luogo a François Guizot, per cui la civiltà europea sorge e si afferma sulla base delle molteplici civiltà nazionali. Ma proprio nell'opera di Guizot «l'eredità del Settecento, il secolo a cui dobbiamo il sorgere stesso della nostra coscienza di Europei, si è integrata nel Romanticismo, arricchita di elementi nuovi, storicizzata»<sup>[13]</sup>. Lungi dal contrapporsi a quella illuministica, la cultura romantica – o, più precisamente, gli elementi di essa che Chabod valuta come positivi – si presenta come la sua continuazione.

Meno di tutte ha agito su Chabod l'ultima grande opera di Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, apparsa nel 1936, quando la sua prospettiva storiografica era ormai ben delineata. Anche se si possono trovare tracce precise della sua lettura nelle lezioni sull'idea di nazione, rimane pur sempre vero che il problema dello storicismo come concezione generale della storia, come principio alternativo alla concezione giusnaturalistica, era al di fuori degli interessi di Chabod storico. Certamente egli non poteva condividere, né condivide, la critica aspra e ingenerosa che Croce fece di quest'opera in due polemici saggi raccolti ne *La storia come pensiero e come azione*; e neppure poteva condividere la svalutazione crociana



dell'opera di Ranke, a cui Meinecke si era ancora una volta richiamato. A Meinecke lo accomunava il rifiuto di una concezione dialettica della storia; ma d'altra parte Croce lo immunizzava, per così dire, dalla tendenza a esaltare romanticamente l'individualità, a scorgere in ogni epoca la presenza del divino, a cogliere nell'attimo la manifestazione di un valore che si colloca al di là dell'antitesi tra trascendenza e immanenza. Il ricorso alla fede additato dal vecchio Meinecke come l'unica via per penetrare il senso della storia gli rimase estraneo, non meno del provvidenzialismo di ascendenza hegeliana che respingeva in Croce. Ma proprio questo duplice rifiuto consentì a Chabod di compiere una specie di sintesi tra Croce e Meinecke, una sintesi dall'impronta senza dubbio eclettica fondata sulla «neutralizzazione» dei loro divergenti presupposti teorici, ma capace di utilizzare in modo convergente, sul terreno storiografico, le prospettive che essi avevano elaborato.

Chabod non fu, né mai pretese di essere – lo abbiamo già detto – un «filosofo». Se si prescinde dal saggio del '52 su Croce storico e dal necrologio di Meinecke, pubblicato nel 1955 sempre sulla «Rivista storica italiana»<sup>[14]</sup>, egli evitò di affrontare problemi generali di concezione della storia. Tuttavia il distacco a cui è pervenuto nei confronti dell'impostazione di Croce su un punto qualificante qual è quello dei rapporti tra individuo, processo storico e libertà, caratterizza in maniera originale la sua posizione nel dibattito sullo storicismo. Altri, come lui, non si ritennero paghi dell'insegnamento di Croce, e tuttavia non ebbero la capacità di esprimere in termini precisi le ragioni del loro dissenso: così, per esempio, Giorgio Falco, autore di un libro come *La santa romana repubblica* che è forse l'esempio più fedele di una storiografia ispirata a una visione

provvidenzialistica della storia. Allievo di Meinecke non meno che di Croce, per certi aspetti forse più vicino al primo, Chabod cercò di prendere le distanze da Croce aprendosi a nuove esperienze che gli consentirono di arricchire e, in certi punti, di correggere l'impostazione della storiografia idealistica. Così egli pose le premesse per quell'apertura ad altri orientamenti storiografici, in primo luogo alla scuola delle «Annales», che storici più giovani – a partire da Franco Venturi – realizzarono nell'immediato dopoguerra. Come ha efficacemente osservato Arnaldo Momigliano, «egli evitò agli studi storici italiani quella rottura tra generazione crociana e generazione post-crociana che si è verificata in filosofia e nella critica letteraria»<sup>[15]</sup>. Per merito suo, e in qualche misura anche degli altri maestri suoi coetanei, da Walter Maturi e Carlo Morandi a Delio Cantimori, la storiografia italiana ha potuto operare una «liberazione» dall'idealismo per vie interne, come non è accaduto in altri campi, meno che mai in quello degli studi filosofici.

---

[1] Si tratta della relazione su *Il problema dello storicismo*, pubblicata nel volume *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, a cura di B. Vigezzi, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 313-347.

[2] Cfr. G. Sasso, *Profilo di Federico Chabod*, Bari, Laterza, 1961, p. 103 [ora raccolto nel volume *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 84, dove però la frase risulta così modificata e precisata: «Chabod rimase sostanzialmente in disparte: a queste meditazioni evitò di dare il suo contributo teorico»].

[3] Si veda l'intervento sul tema «Storia regionale e stato moderno», in *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, cit., pp. 211-216.

[4] M. Fubini, *Federico Chabod studente di Lettere*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, pp. 629-642.

[5] Si veda l'articolo *Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke*, in «Nuova rivista storica italiana», XI, 1927, pp. 592-603, poi raccolto in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969, pp. 257-278.

[6] F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», LXIV, 1952, pp. 473-530, raccolto in *Lezioni di metodo storico*, cit., pp. 179-253.

[7] Cfr. A. Momigliano, *Appunti su F. Chabod storico*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, pp. 642-657: cfr. in particolare p. 646.

[8] F. Chabod, *Rinascimento*, in *Enciclopedia italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, vol. XXIX, 1936, pp. 346-354, poi raccolto in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 25-54.

[9] F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, vol. I: *Le premesse*, Bari, Laterza, 1951, p. XIV.

[10] F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Bari, Laterza, 1961, p. 82.

[11] *Ibidem*, p. 17.

[12] F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Bari, Laterza, 1961, p. 12.

[13] *Ibidem*, p. 189.

[14] F. Chabod, *Friedrich Meinecke*, in «Rivista storica italiana», LXVII, 1955, pp. 272-288, poi raccolto in *Lezioni di metodo storico*, cit., pp. 279-308; ma si veda anche la commemorazione pubblicata negli «Atti della Accademia nazionale dei Lincei», *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Roma, 1957, pp. 92-97.

[15] Momigliano, *Appunti su F. Chabod storico*, cit., p. 657.

## «Historismus» e «storicismo»: due tradizioni di pensiero

Messi a confronto, lo storicismo tedesco e lo storicismo italiano si distanziano da quello francese e inglese per un'origine comune: entrambi nacquero nel tentativo di giustificare, mediante il recupero del passato, l'aspirazione all'unità nazionale di Germania e Italia. Tuttavia, al di là di questa somiglianza "ideologica", numerose sono le differenze tra queste due correnti di pensiero. L'autore ne illustra le principali attraverso l'analisi delle fonti tedesche e italiane della storiografia filosofica otto-novecentesca.

### 1. Coscienza storica e tradizione nazionale

Nella premessa a *Die Entstehung des Historismus* Friedrich Meinecke ha affermato in modo inequivocabile la peculiarità tedesca dello storicismo, inteso come «sostituzione di una considerazione generalizzante delle forze storico-umane con una considerazione individualizzante»: anche se lo storicismo prosegue «un movimento generale» della cultura europea, cioè del processo di distacco dal diritto naturale e dalla fede giusnaturalistica in una ragione universale, esso è tuttavia «nient'altro che l'applicazione alla vita storica dei nuovi principi acquisiti nel grande movimento tedesco che da

Leibniz va fino alla morte di Goethe»[1]. Con lo storicismo lo «spirito tedesco» avrebbe, secondo Meinecke, compiuto «la seconda delle sue grandi imprese dopo la Riforma»[2]. Non è questa la sede per discutere la concezione meineckiana dello storicismo, né la tesi – oggi difficilmente accettabile – della contrapposizione tra storicismo e diritto naturale; ma certamente la posizione centrale della storia e del sapere storico – non solo accanto, ma in larga misura in antitesi alla conoscenza delle scienze naturali – rappresenta una caratteristica della cultura tedesca fin dagli anni Settanta del XVIII secolo, che non trova alcuna corrispondenza nella cultura francese e ancor meno in quella inglese[3]. Un’analoga posizione si trova piuttosto nella cultura italiana dell’Ottocento, ancor prima che questa formulasse teorie che fossero definite o potessero esser definite con il termine «storicismo». Da questo punto di vista la cultura italiana ha in comune con quella tedesca una caratteristica fondamentale, anche se essa era ben più aperta alle influenze del pensiero francese (e talvolta di quello inglese) [4].

A ben guardare non si tratta soltanto di un processo di recezione del pensiero tedesco, per quanto grande sia stata la sua importanza nella vita culturale italiana del XIX secolo, e in particolare della seconda metà. Si tratta, in realtà, di qualcosa di più profondo, di un parallelismo che ha le sue radici nello sforzo comune a entrambe le culture di giustificare l’aspirazione all’unità nazionale mediante il richiamo al passato. Lo sviluppo della coscienza storica coincide in Italia, così come in Germania, con l’affermarsi della coscienza nazionale, ossia della coscienza di un’identità etnica e culturale la quale deve realizzarsi in una struttura statale che abbraccia l’intero territorio della nazione e il «popolo» che vi abita. A differenza di altri paesi

europei, i quali avevano raggiunto la loro unità nei secoli che vanno dal tardo Medioevo all'inizio dell'età moderna, la cultura tedesca e quella italiana sono impegnate nella ricerca delle loro radici e nella costruzione di una «tradizione nazionale»; e a questa impresa lo studio della storia (che coincide sovente con la sua esaltazione) reca un contributo importante. Naturalmente, tra i due sviluppi vi sono differenze importanti. La tradizione protestante e le tendenze nazionalistiche di una cultura che sempre più spesso – in particolare dopo il fallimento della rivoluzione del 1848 – trova il proprio punto di riferimento e la propria guida nella Prussia hanno ben poco in comune con il nesso di nazionalismo e liberalismo, coniugato in senso cosmopolitico, che ha ispirato il Risorgimento italiano: lo ha posto chiaramente in luce Federico Chabod nella sua analisi dello sviluppo dell'idea di nazione (e dell'idea di Europa)<sup>[5]</sup>. Ma altrettanto importanti sono le analogie. Alla dottrina fichtiana della «missione» della nazione tedesca o ai miti ariani collegati con la teoria dello «spirito del popolo» corrisponde, nella cultura italiana, la proclamazione di un primato giustificato sulla base della discendenza dall'antica Roma o della presenza del papato. Dall'una come dall'altra parte la storia diventa il fondamento legittimante del diritto all'autodeterminazione delle nuove nazioni che si presentano sulla scena europea.

Non può quindi stupire l'orientamento così legato al passato che ha contraddistinto fin dall'inizio, sotto il profilo ideologico, sia lo storicismo tedesco sia anche lo storicismo italiano, e che è rimasto fino a metà del XX secolo una delle sue caratteristiche principali. Significativa è, sotto questo profilo, l'opera di Meinecke, specialmente il libro *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1908), che si propone

di giustificare storicamente, attraverso l'analisi del progressivo distacco della cultura tedesca dal cosmopolitismo settecentesco, la soluzione bismarckiana del problema dell'unità nazionale della Germania. E anche quando la sconfitta del 1918 venne a indebolire questa fiducia, e agli occhi di Meinecke s'impose l'idea che la potenza è demoniaca e che l'antitesi tra *krátos* e *éthos* è insuperabile, si è tuttavia mantenuto il ruolo legittimante che veniva attribuito alla storia. La tesi della peculiarità del trapasso della Germania da *Kulturnation* a uno stato nazionale veniva trasferito dall'ambito della storia politica (anzi, politico-culturale) a quello della storia delle idee, trasformandosi – come si è visto – nell'affermazione dello storicismo come «rivoluzione spirituale» propria dello «spirito tedesco», contrapposta alla rivoluzione politica che si era compiuta in Francia all'insegna dei principi giusnaturalistici dell'Illuminismo[6]. E la storiografia dell'età di Weimar – ancorché impregnata della coscienza dell'imminente «crisi dello storicismo» – ha in vario modo utilizzato la storia per far valere una tradizione culturale specificamente tedesca, differente da quella dei paesi dell'Europa occidentale. La Riforma protestante, il Romanticismo e anche l'idealismo post-kantiano diventarono le pietre miliari del tentativo di rintracciare in un passato lontano – prima dell'età di Bismarck e del suo edificio politico – i fondamenti del *Sonderweg* tedesco: su questo punto Gerhard Ritter, Georg von Below e parecchi altri concordavano con il vecchio Meinecke nella determinazione dell'origine e dello sviluppo dello storicismo[7].

Anche Benedetto Croce ha compiuto un tentativo del genere, sebbene in un'altra direzione. Lo studio della «letteratura della nuova Italia» e le indagini sull'età

barocca erano rivolti – al pari degli studi, ad essi contemporanei, di Giovanni Gentile sulla filosofia italiana del Rinascimento e del Risorgimento – a tracciare le linee direttive di una tradizione nazionale autonoma, anzi dominante rispetto alle altre. La rivalutazione di Vico, interpretato in riferimento a Hegel, ma in certo qual modo anche contrapposto a Hegel, rientra in questo sforzo. La direzione principale del pensiero europeo muove per lui dal Rinascimento, non dalla Riforma, per giungere alla cultura romantica e alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, per far quindi ritorno in Italia – grazie alla recezione di Hegel – con il nuovo idealismo. È una linea che mette tra parentesi non soltanto la Controriforma e la tradizione religiosa cattolica, ma anche la moderna scienza della natura, il razionalismo cartesiano e l'empirismo inglese, l'Illuminismo e l'eredità della Rivoluzione francese. Tra il Rinascimento e l'idealismo post-kantiano si inserisce, come momento indispensabile, il pensiero di Vico, che contiene «il secolo decimonono in germe»<sup>[8]</sup>. Nella tradizione delineata da Croce e da Gentile (non senza differenze di rilievo, sulle quali non possiamo qui soffermarci) la relazione con la cultura tedesca assume così un rilievo centrale, mentre le altre culture nazionali vengono considerate come tendenze di sviluppo secondarie del pensiero europeo. Ma anche questo rapporto privilegiato sfocia alla fine nell'affermazione che la tradizione italiana mette capo a risultati superiori rispetto a quella tedesca. Già nel 1929, nella dedica a Karl Vossler della *Storia dell'età barocca in Italia*, compare la dichiarazione esplicita che i «problemi» della teoria della storia sorgono in Germania, ma che le loro «soluzioni» si trovano nella filosofia italiana<sup>[9]</sup>. E la polemica con Meinecke, in occasione della pubblicazione di *Die*



*Entstehung des Historismus*, pone chiaramente in luce non soltanto la diversa concezione dello storicismo e del suo sviluppo, ma anche lo scontro tra due tradizioni di pensiero, anche se queste contengono, secondo Croce, molti elementi comuni<sup>[10]</sup>. Non a caso proprio in quegli anni Carlo Antoni elaborava la sua interpretazione dello storicismo tedesco contemporaneo in termini di trapasso «dallo storicismo alla sociologia», cioè come prodotto della dissoluzione della concezione romantica (e idealistica) della storia<sup>[11]</sup>.

Lo storicismo, quale si è sviluppato negli ultimi due secoli nella cultura tedesca e in quella italiana, non si esaurisce tuttavia nella costruzione di una tradizione nazionale, e neppure in questo atteggiamento rivolto al passato. La relazione tra coscienza storica, coscienza nazionale e storicismo è più complessa, e ciò in quanto lo storicismo tendeva fin dall'inizio a diventare una concezione generale della storia che si fonda sul riconoscimento del fondamentale carattere storico del mondo umano e della vita sociale. Lo storicismo si presenta cioè come una concezione individualizzante, dinamico-evoluzionistica e – per lo meno nelle sue implicazioni – relativizzante della storia, se non addirittura della realtà intera. Per riferirci ancora una volta al quadro che ne offre Meinecke<sup>[12]</sup>, i due principi dello storicismo sono il riconoscimento dell'individualità di ogni fenomeno storico e il riconoscimento della storia come uno sviluppo dal quale ogni avvenimento trae il proprio significato: questo rapporto tra individualità e sviluppo costituisce la struttura del processo storico, e da esso derivano le conseguenze relativistiche dello storicismo – talvolta ritenute positive, ma più spesso temute. Anche Croce contrappone la considerazione individualizzante della

storia al procedimento generalizzante delle scienze naturali, sprovvisto (a suo parere) di ogni valore conoscitivo; anche Croce concepisce la storia, anzi l'intera realtà, come un processo di sviluppo, e più precisamente come lo sviluppo dello spirito infinito che si realizza nel susseguirsi delle sue «opere» finite<sup>[13]</sup>. Alla sua teoria della storia è però del tutto estranea la dimensione relativistica che s'incontra così di frequente nello storicismo tedesco a cavallo tra i due secoli; e ciò proprio in quanto il processo storico – nonostante l'individualità di ogni fenomeno storico – è legato a questo principio immanente che costituisce il vero e proprio «soggetto» della storia. Sia nella cultura tedesca che in quella italiana lo storicismo rappresenta quindi un movimento filosofico e culturale che va ben al di là dei limiti della ricerca storica (e della conoscenza storica), cercando di definire il carattere specifico dell'esistenza umana sulla base della sua appartenenza alla storia.

In questo senso lo storicismo sorge dalla concezione storica romantica, e il suo atteggiamento fondamentale deriva, all'inizio, dal rapporto con la cultura romantica. A partire dagli anni Ottanta del XIX secolo assistiamo però anche al distacco graduale dello storicismo dall'eredità di questa cultura – più chiaramente nel pensiero tedesco, dove quel rapporto era stato essenziale, e assai meno apertamente in quello italiano, dove lo storicismo si collega con il richiamo alla filosofia hegeliana. L'eredità romantica, dalla quale lo storicismo tedesco cerca di svincolarsi, è soprattutto l'eredità della scuola storica, di Savigny e anche di Ranke, non certamente l'eredità della concezione idealistica della storia in cui esso ha sempre visto una ingiustificata «razionalizzazione» della complessità della storia. Nello storicismo italiano manca

invece una qualsiasi relazione con la scuola storica (ancora nel 1938 Croce liquidava Ranke come «positivista»!<sup>[14]</sup>), mentre decisivo è il riferimento a Hegel: lo storicismo si presenta perciò come il logico prodotto di quella identificazione di realtà, spirito e storia, a cui la «riforma» crociana della dialettica di Hegel era approdata fin dal saggio del 1906 *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*<sup>[15]</sup>.

## **2. Lo storicismo e il rifiuto della filosofia della storia**

Il rapporto con la concezione storica romantica ha anche determinato la diversa presa di posizione nei confronti della filosofia della storia. Da Dilthey in poi lo storicismo tedesco si è sovente richiamato all'eredità della scuola storica, pur non accettando la teoria organicistica della società e soprattutto la concezione dello sviluppo di ogni popolo come una serie di manifestazioni, organicamente legate tra loro, di un principio spirituale immanente. Nel medesimo tempo esso ha decisamente respinto il tentativo di interpretare il processo storico come un processo dialettico, fornito di una sua intrinseca razionalità, e di farne un elemento dello sviluppo complessivo della realtà. Già nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (il cui primo e unico volume pubblicato risale al 1883) Dilthey aveva giustificato questo rifiuto in base all'affermazione che è impossibile conoscere la realtà storico-sociale come un tutto, senza riferimento al lavoro delle singole scienze dello spirito. Del tutto conforme all'impostazione kantiana, che egli condivideva con il movimento neocriticistico della sua epoca, Dilthey ritiene che la totalità dell'esperienza non può essere attinta da un intelletto finito; il conoscere può avere come oggetto soltanto aspetti particolari della

realtà e metterli in relazione, ma non può abbracciare la totalità del mondo umano più di quanto possa cogliere la totalità della natura. Perciò la conoscenza della realtà storico-sociale procede inevitabilmente attraverso il lavoro di ricerca delle singole scienze dello spirito, siano queste scienze sistematiche come l'antropologia e la psicologia o le scienze che hanno per oggetto i sistemi di cultura e l'organizzazione esterna della società, oppure discipline storiche come la biografia e la stessa storiografia. Al pari delle scienze della natura, anche le scienze dello spirito sono sorte sul terreno comune, e indifferenziato, della metafisica, acquisendo solo gradualmente la loro autonomia: il merito della scuola storica consiste proprio nell'aver posto i fondamenti di un edificio conoscitivo che si distingue da quello delle scienze della natura, ma che da parte sua si è articolato anch'esso in una pluralità di direzioni di ricerca<sup>[16]</sup>.

Questo rifiuto della filosofia della storia si è manifestato positivamente nello sforzo di sviluppare, in alternativa ad essa, una critica della ragione storica intesa non soltanto come indagine critica sulla possibilità e sui limiti della conoscenza della realtà storico-sociale, ma anche come analisi della costruzione del mondo umano inteso nella sua fondamentale dimensione storica. Lo sviluppo del pensiero di Dilthey dopo l'*Einleitung*, fino ai saggi scritti tra il 1905 e il 1911, ha rappresentato il tentativo di collegare indagine critica e analisi strutturale, da un lato determinando l'ambito delle scienze dello spirito con riferimento all'umanità e alla sua storia, dall'altro considerando il «mondo storico» come prodotto della costruzione che vanno compiendo le scienze dello spirito. Questo tentativo approdava alla definizione del mondo storico come oggettivazione della vita, cioè come «spirito

oggettivo» – ma in un senso esplicitamente contrapposto al significato hegeliano; in tal modo la storicità diventava l'attributo costitutivo (e la condizione di intelligibilità) sia del singolo individuo, sia anche del prodotto dell'azione reciproca tra gli individui, e infine del mondo umano nel suo insieme. In questa concezione s'inserisce la teoria dell'autocentralità delle connessioni produttive in cui si articola il mondo storico, vale a dire dei sistemi di cultura e dei sistemi di organizzazione sociale cui appartiene l'individuo, ma anche – e soprattutto – delle epoche. Ogni connessione produttiva «produce valori e realizza scopi» che gli sono propri e che la distinguono dalle altre<sup>[17]</sup>; ognuna ha un proprio «orizzonte di vita»<sup>[18]</sup>. Ogni connessione produttiva sta però, al tempo stesso, in rapporto con le altre, è inserita nel processo complessivo della storia. E proprio in tale intreccio di dimensioni orizzontali e verticali, nel rapporto tra i diversi sistemi e nella continuità delle epoche consiste per Dilthey il solo possibile «senso» della storia: un «senso» che – ben lungi dal costituire il fondamento della comprensione delle singole connessioni produttive – può essere soltanto il risultato della loro analisi e delle loro mutevoli relazioni<sup>[19]</sup>.

Nello sviluppo del movimento storicistico tedesco il rifiuto della filosofia della storia è rimasto anche in seguito un dato irrevocabile. Da una parte la riduzione dei valori al processo storico – implicita nell'impostazione diltheyana – ha attribuito un nuovo significato al principio dell'individualità di ogni fenomeno storico; sotto questo rispetto il richiamo a Ranke ha rappresentato un importante elemento di continuità tra lo storicismo contemporaneo e la scuola storica. Anche quando autori come Ernst Troeltsch o Meinecke facevano valere l'assolutezza dei valori contro il relativismo in cui lo

storicismo sfociava, e che ai loro occhi costituiva un pericolo, questa assolutezza si presentava come un'assolutezza immanente al processo storico, inerente anzi a ognuno dei suoi momenti, non già come una dimensione metastorica in rapporto a cui l'agire umano si colloca su un altro piano, ad essa subordinato. Caratteristica è, su questo punto, l'impostazione di Troeltsch in *Der Historismus und seine Probleme*: l'oggetto storico è per lui una totalità, una «connessione di senso» che poggia sulla relazione ai valori; ma questi non esistono indipendentemente dalla loro realizzazione storica, bensì rappresentano la struttura assiologica interna del processo storico[20]. Analogamente, per Meinecke il processo storico costituiva una connessione di necessità e libertà in senso kantiano, di serie causali legate alla natura e di valori culturali che si realizzano sempre all'interno di quelle. Questi valori non possiedono però alcun fondamento che trascenda la storia, ma hanno la loro radice nell'individualità di ogni momento del processo storico, e in ultima analisi nella sua relazione con Dio – come riteneva Ranke[21]. L'assoluto si attua non già nella successione delle epoche – poiché in questo caso ciascuna epoca trarrebbe il suo significato dal rapporto con l'intero processo – bensì nell'attimo, nell'inafferrabile coincidenza tra tempo ed eternità. L'assoluto non esiste al di fuori della storia (o, se dovesse mai esistere, potremmo coglierlo soltanto con la fede), ma è presente in ogni momento della storia[22].

Su un altro versante il rifiuto della filosofia della storia procede di pari passo con una netta rottura nei confronti dei presupposti della scuola storica. Il momento decisivo di tale rottura è rappresentato dalla polemica di Max Weber contro la scuola storica dell'economia politica, condotta

nel saggio *Roscher und Knies und die logischen Probleme der Nationalökonomie*. Attraverso la critica a Roscher (e, al di là di questo, anche a Savigny) Weber rigettò la concezione del processo storico come un processo unitario che comprende tutte le manifestazioni di vita di un popolo, e i cui diversi aspetti non potrebbero venir compresi isolatamente né al di fuori di una considerazione storica. Su tale base egli rivendicava l'autonomia – per lo meno relativa – della costruzione teorica nei confronti della storia, e quindi anche delle singole scienze storico-sociali rispetto al conoscere storico; di conseguenza respingeva il concetto di individualità qual era stato impiegato dalla cultura romantica. Lo scopo conoscitivo di queste scienze – a differenza di quello della scienza naturale – consiste pur sempre nella comprensione (ma, beninteso, anche nella spiegazione) di fenomeni individuali; però qui si tratta di una caratterizzazione puramente logica, che non può essere ricondotta alla struttura ontologica del processo storico. In questa prospettiva anche la distanza tra l'impostazione della scuola storica e la concezione idealistica, tra la teoria organicistica di Savigny e di Roscher e l'«emanatismo» con cui Weber contrassegnava la filosofia hegeliana della storia, diventava alquanto più ristretta: concetti come quelli di «spirito del popolo» e di «spirito del mondo», leggi di sviluppo e leggi di movimento dialettico erano tutti parimenti respinti come erronei.

Weber assumeva quindi, a differenza della continuità con la scuola storica fatta valere da Dilthey e del richiamo di Meinecke a Ranke, una posizione polemica nei confronti dell'eredità metodologica romantica. Comune a tutti era però il rifiuto della filosofia della storia idealistica, soprattutto nella sua versione hegeliana. E questo rifiuto si estendeva anche al materialismo storico. Quando

nell'ultimo decennio dell'Ottocento l'opera di Marx cominciò a penetrare – ad opera di Werner Sombart e di altri – nel mondo accademico tedesco, le obiezioni degli esponenti del movimento storicistico furono determinate non tanto da pregiudizi ideologici (come ha asserito Georg Lukács), quanto piuttosto da motivi di carattere gnoseologico. Nel materialismo storico Weber criticò la distinzione fra struttura e sovrastruttura, cioè la pretesa di ricondurre il processo storico – anche se soltanto «in ultima istanza» – all'influenza decisiva di fattori economici: ma lo respingeva anche perché esso voleva offrire una concezione generale della storia. Materialismo storico e spiritualismo storico (alla Stammler) erano equiparati nella medesima condanna, in un giudizio negativo che si estendeva anche a Hegel. Il processo storico non può essere ricondotto, per Weber, alla successione di modi di produzione che Marx ed Engels avevano indicato, più di quanto possa venir identificato con il cammino dello «spirito del mondo» da Oriente a Occidente, verso il conseguimento della libertà autocosciente.

Proprio su questo punto lo storicismo italiano si distacca nettamente da quello tedesco. Negli scritti filosofici del giovane Croce il rifiuto della filosofia della storia è ben chiaro; e quando in questi scritti si richiamava a Marx, Croce era largamente convinto che il materialismo storico non è affatto una filosofia della storia, ma è piuttosto un canone di interpretazione che permette di riconoscere nella storia, accanto ad altre, anche il ruolo decisivo delle condizioni economiche. In seguito la valutazione del materialismo storico muterà radicalmente, e Croce vedrà in esso nient'altro che una filosofia materialistica della storia<sup>23</sup>. L'esigenza principale di Croce fu sempre quella dell'autonomia dello spirito; perciò egli respinse la



funzione limitativa che le condizioni «naturali» esercitano sull'agire umano, per risolvere alla fine la natura – che ancora nell'*Estetica* appare come presupposto (e antecedente) dell'attività spirituale – nello spirito stesso, cosicché la natura diventava una costruzione astratta che lo spirito effettua a scopi pratici. Ma in virtù di tale risoluzione dell'intera realtà nello spirito, e della conseguente identificazione dello spirito con il processo storico, la «filosofia dello spirito» di Croce si presentava come una filosofia della storia, ancorché si tratti di una filosofia *formale*, e non *materiale*, della storia. Croce respingeva di fatto la pretesa di riportare il processo storico a uno sviluppo logico nel quale se ne potessero determinare *a priori* le epoche, e quindi respingeva anche la filosofia hegeliana della storia. Al tempo stesso, però, egli traeva da Hegel la concezione del processo storico come realizzazione di uno spirito infinito. Per Croce, come per Hegel, la storia è razionale in sé e per sé; e ciò in quanto non nasce dall'agire degli individui umani, ma è l'opera di un soggetto assoluto, dello spirito. È vero – come si legge nella *Filosofia della pratica* – che alla «trama della storia [...] tutti gl'individui collaborano»; e tuttavia essa «non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare»<sup>[24]</sup>. La storia è invece l'opera di uno spirito immanente al processo storico, di uno spirito infinito che garantisce la razionalità di ognuno dei suoi momenti, anche di quelli in apparenza più irrazionali. Ancora nel 1939, nel saggio *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, Croce gli attribuirà il merito di aver compiuto una svolta decisiva nella comprensione della storia, indicando nella scoperta hegeliana della dialettica il presupposto del proprio storicismo. «Con Hegel si era conquistata la coscienza che l'uomo è la sua storia, la storia unica realtà,

la storia che si fa come libertà e si pensa come necessità, e non è più la sequela capricciosa degli eventi contro la coerenza della ragione, ma è l'attuazione della ragione...»[25]. Nel saggio del 1906 Croce aveva limitato la portata della «dialettica degli opposti» affiancando ad essa, e in certo qual modo contrapponendole, la distinzione interna dello spirito, vale a dire la tesi della differenza strutturale (e della reciproca irriducibilità) delle diverse forme spirituali; e più tardi aveva sviluppato questa concezione nella teoria della circolarità dello spirito, del continuo trapasso dall'attività teoretica a quella pratica e viceversa. Ma non si trattava delle forme di atteggiamento costitutive di uno spirito finito, ossia dell'individuo umano, bensì delle forme «etern» di uno spirito infinito inteso come soggetto della storia, come spirito «eternamente individuantesi»[26]. Ciò comportava la riduzione degli individui a «strumenti» e alla fine addirittura a «simboli» dello spirito[27], rispetto al quale – separati dalle sue opere – essi sono «ombre di uomini, vanità che sembrano persone»[28].

Lo «storicismo assoluto» – una formula che Croce impiegherà sempre più spesso, a partire dagli anni Trenta, per definire la sua «filosofia dello spirito» – rappresenta in realtà una ripresa e una rielaborazione della concezione hegeliana della storia, e si distingue quindi in maniera sostanziale dalle posizioni del movimento storicistico tedesco, per quanto differenti tra loro possano essere state le prese di posizione dei suoi esponenti. L'aggettivo prevalse, alla fin fine, sul sostantivo, spogliandolo del suo significato. Con esso Croce voleva affermare che «la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia» (secondo un'espressione emblematica de *La storia come pensiero e come azione*[29]), cioè che «lo spirito non è mai in sé e per sé,

ma è sempre storicamente»<sup>[30]</sup>. Ed egli prospettava anche la tesi che il processo storico, proprio in quanto è la realizzazione di un soggetto assoluto, è intrinsecamente razionale, e che pertanto il compito della storiografia è di giustificarlo nel suo corso e nella successione dei suoi momenti, in una prospettiva che va al di là del punto di vista particolare degli individui coinvolti nel processo storico.

### **3. Lo storicismo e l'autonomia della conoscenza storica**

La linea di separazione tra storicismo tedesco e storicismo italiano risulta però ancor più evidente nel campo della teoria della conoscenza, in particolare della teoria della conoscenza storica. L'intento fondamentale del movimento storicistico tedesco nel periodo che va dal 1880 alla prima guerra mondiale è stato – come ebbe a mostrare oltre mezzo secolo fa Raymond Aron, nel primo tentativo di un'esposizione organica del suo sviluppo<sup>[31]</sup> – quello di «fondare» l'autonomia epistemologica di un gruppo di discipline che non potevano essere ricondotte al modello della scienza naturale (o che potevano venir ridotte ad esso soltanto al prezzo di una inammissibile semplificazione). Questo intento da un lato ispira l'antitesi nei confronti del positivismo, e soprattutto alla teoria positivistica della scienza, dall'altro condiziona il riferimento positivo al neocriticismo e alle sue prospettive gnoseologiche. La riflessione sull'oggetto e il metodo delle scienze che Dilthey ha designato come «scienze dello spirito» – col nome che era stato impiegato nella traduzione tedesca della *Logic* di John Stuart Mill – ossia delle discipline storiche o storico-sociali, si presenta quindi come un'indagine critica in senso kantiano, vale a dire come

determinazione delle condizioni che ne garantiscono la possibilità. Ciò comportava un allargamento di ambito dell'indagine critica al di là della conoscenza scientifica della natura, a cui Kant si era riferito in maniera esclusiva nell'«Analitica trascendentale» della *Critica del ragion puro*, ma rivelava anche l'aspirazione a un particolare tipo di scientificità che si distingue da quello delle scienze fisico-matematiche o, più in generale, delle scienze della natura. Emblematica appare ancora una volta la posizione di Dilthey: la critica della ragione storica è il *pendant* della critica della ragion pura in un duplice senso, nel senso che l'indagine critica assume a proprio oggetto un nuovo edificio conoscitivo – sostanzialmente quello costruito dalla scuola storica – e nel senso che questo diverso riferimento determina una nuova impostazione di tale indagine, cioè una nuova teoria della conoscenza in generale.

All'interno di questa impostazione le vie dello storicismo tedesco si divaricano, a seconda che nel determinare la specifica forma di scientificità della conoscenza storica si prenda in considerazione il suo oggetto oppure il suo metodo, o anche entrambi. Questa differenza è stata spesso riassunta nell'antitesi tra Dilthey e Windelband (e il suo allievo Heinrich Rickert), vale a dire tra una definizione della conoscenza storica in termini di scienze dello spirito e una sua definizione in termini di scienze idiografiche, contrapposte a quelle nomotetiche. Di fatto la posizione di Dilthey non può essere caratterizzata soltanto in questo modo, poiché se è vero che le scienze dello spirito si riferiscono a un ambito diverso da quello della natura, è anche vero che esse si distinguono dalle scienze della natura anche per un'altra forma di esperienza (l'esperienza interna in luogo di quella esterna) e per il loro scaturire

dall'*Erlebnis*. E proprio nella replica alla critica di Windelband egli definirà il procedimento specifico delle scienze dello spirito nel nesso tra l'*Erleben*, cioè il corso temporale della vita nella sua immediatezza, l'espressione (o l'oggettivazione) della vita e la comprensione<sup>[32]</sup>. Ma anche la distinzione posta da Windelband e da Rickert tra due tipi di scienza metodicamente diversi non può venir designata come una semplice distinzione di metodo o di orientamento dell'interesse conoscitivo, poiché da essa procede anche, integrandola, una differenziazione di oggetto. All'orientamento individualizzante corrisponde cioè, nelle scienze storiche, un oggetto peculiare, l'individuo storico, un individuo che è costituito come tale in virtù di una relazione di valore e che da essa trae il proprio «senso». Anche la polemica di Weber nei confronti dell'oggettivismo e dell'intuizionismo storico – che compare nel saggio su Roscher e Knies – pone in luce, in ultima analisi, l'inseparabilità tra oggetto e procedimento conoscitivo, al pari dell'ininterrotta relazione tra i due termini.

Più importante di questa contrapposizione tra una definizione in base all'oggetto e una definizione in base al metodo è però il ruolo che assumono, nel dibattito gnoseologico dello storicismo tedesco, due ulteriori distinzioni tra loro connesse: quella tra spiegazione e comprensione e quella tra la ricerca di leggi e lo studio dei fenomeni storici nella loro individualità<sup>[33]</sup>. In origine Dilthey formulò la distinzione tra spiegazione e comprensione in termini di antitesi: la spiegazione è propria delle scienze della natura, mentre la comprensione è compito delle scienze dello spirito, le quali dispongono di categorie diverse da quelle, cioè delle categorie di valore, di scopo, di significato. Questa antitesi si collega con la

ripresa della teoria della comprensione formulata da Johann Gustav Droysen nel *Grundriß der Historik* e nelle posteriori lezioni berlinesi, cioè della comprensione come procedimento che risale dal dato sensibile – il «materiale» storico – al «processo interno» che in esso si manifesta. Se la comprensione è un procedimento logico che assume per soggetto e per oggetto l'uomo (come assumeva Droysen e come riteneva anche Dilthey), essa resta incontestabilmente riservata alle scienze dello spirito, mentre il procedimento delle scienze della natura consisterà nella spiegazione sulla base di leggi generali. Un'altra concezione della comprensione come formulazione di ipotesi d'interpretazione che devono – per conseguire validità conoscitiva – trovare una conferma empirica (quale si trova soprattutto nei saggi metodologici di Weber) lascia invece cadere questa contrapposizione: la comprensione rimane sì un procedimento specifico della conoscenza storica, ma non è più inconciliabile con la spiegazione. Anche le scienze storico-sociali sono infatti, per Weber, scienze esplicative, sebbene in una maniera diversa dalla conoscenza scientifico-naturale. Questa svolta si collega con un'altra, cioè con il mutamento del concetto di spiegazione. La spiegazione riferita a leggi generali non coincide più con la spiegazione *tout court*; accanto ad essa si presenta un'altra specie di spiegazione che si propone di riportare il singolo avvenimento ai suoi antecedenti, vale a dire alle condizioni specifiche che lo rendono possibile. Questa distinzione tra due procedimenti esplicativi, che già compare in Rickert, sta alla base della teoria weberiana della spiegazione, rendendo possibile l'impiego del sapere nomologico (anche se soltanto in una funzione strumentale) come parte integrante delle scienze storico-sociali<sup>[34]</sup>.

In ogni caso tutti gli esponenti dello storicismo tedesco contemporaneo condividono – pur nella diversità delle loro prospettive – una concezione della filosofia come indagine critica, e ad essa si riferiscono allo scopo di giustificare l'autonomia del conoscere storico. Autonomia non significa però privilegiamento. Le scienze dello spirito o le scienze della cultura o le scienze storico-sociali (a seconda della denominazione che viene loro attribuita) costituiscono un campo particolare del sapere che è, in certa maniera, indipendente; ma non rappresentano certo l'intero sapere scientifico. Le scienze della natura mantengono il valore conoscitivo ad esse riconosciuto da Kant; solamente il tentativo di trasferire i loro metodi alla realtà storica viene dichiarato illegittimo – nulla più. Il radicamento delle scienze dello spirito nell'*Erlebnis* del soggetto, la fondamentale identità di soggetto e di oggetto che le caratterizza, non conferisce ad esse un grado di oggettività superiore a quello delle scienze della natura. Per Dilthey «l'uomo si conosce soltanto nella storia, mai mediante l'introspezione»<sup>[35]</sup>. E d'altra parte né l'introspezione né la comprensione degli altri individui offrono una garanzia maggiore rispetto all'osservazione dei fenomeni naturali. Analogamente l'assenza di una relazione di valore nella scienza naturale e la sua presenza nelle scienze storiche – quale l'hanno asserita Windelband e Rickert – non comporta affatto una superiorità di quest'ultime. La conoscenza scientifica della natura e la conoscenza storica si pongono sullo stesso piano; si tratta non già di contrapporre le scienze storico-sociali alle scienze della natura, bensì di mostrare che il loro diverso orientamento non impedisce alle scienze storico-sociali di pervenire alla medesima oggettività che le altre hanno da tempo raggiunto.

#### 4. Lo storicismo e l'identità tra filosofia e conoscenza storica

Del tutto differente è l'impostazione gnoseologica dello storicismo italiano. La teoria della conoscenza di Croce non ha, in generale, alcun rapporto con le prospettive neocriticistiche: la riflessione filosofica non è per lui indagine critica nel senso kantiano (o, caso mai, lo è solo marginalmente). Nei suoi scritti degli anni Novanta dell'Ottocento, e ancora dei primi anni del Novecento, si trovano ancora riferimenti a Windelband o Rickert o ad altri esponenti del movimento neocriticistico; in seguito il richiamo a Hegel si unisce alla recezione degli orientamenti più radicali della «critica della scienza» dell'inizio del secolo, da Avenarius a Mach, e spesso anche ad accenti intuizionistici alla Bergson. Il richiamo a Hegel si accompagna infatti soprattutto con la teoria «economica» della scienza, ossia con l'interpretazione del sapere scientifico come una serie di «finzioni», come una costruzione priva di valore conoscitivo, orientata semplicemente a scopi di utilità. Filosofia e scienza vengono così non soltanto separate, ma contrapposte l'una all'altra: nella *Logica come scienza del concetto puro* (1909) – che costituisce il testo fondamentale di Croce a questo proposito – la filosofia non si riferisce più al sapere scientifico come alla forma o a una forma di conoscenza oggettiva della realtà, ma si presenta come una forma superiore del sapere, anzi come l'unica forma di conoscenza dello spirito, e quindi della realtà intera. La relazione tra filosofia e scienza era così definita sulla base della distinzione hegeliana tra intelletto e ragione; ma questa distinzione viene modificata in maniera che il suo significato ne risulta mutato profondamente. Per Hegel l'intelletto rappresentava pur sempre un momento del



processo dialettico del sapere, il momento della separazione, dell'isolamento, dell'opposizione, e in quanto tale era destinato a risolversi nella conoscenza razionale. In Croce l'intelletto è spogliato di qualsiasi funzione conoscitiva, e relegato nella sfera dell'attività pratica. La scienza, prodotto dell'intelletto, viene abbassata a elaborare pseudoconcetti, mentre la filosofia, cui viene assegnato il monopolio del «concetto puro», diventa l'unico accesso alla conoscenza della realtà.

In questa maniera mutava però anche il ruolo della conoscenza storica. Per garantire alla storiografia il suo valore conoscitivo non basta equipararla alla scienza della natura, pur riconoscendole un diverso tipo di scientificità, ma si deve contrapporla ad essa; e ciò significa congiungerla con la filosofia. Per tale via Croce perveniva nella *Logica* a identificare il giudizio definitorio, proprio della filosofia, con il giudizio individuale, proprio della storiografia, approdando quindi alla coincidenza tra filosofia e storia. La filosofia offre alla storiografia l'«elemento logico», cioè una teoria dello spirito e delle sue forme, in base a cui caratterizzare ogni momento dello sviluppo spirituale con una determinata categoria; mentre da parte sua la storiografia fornisce alla filosofia l'«elemento intuitivo ossia storico»<sup>[36]</sup>. «E filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano»<sup>[37]</sup>. Al pari di Windelband e di Rickert, anche Croce faceva valere la tesi dell'orientamento della conoscenza storica verso l'individuale; ma questo veniva inteso ora come la realizzazione dell'universale, dello spirito infinito, in una forma concreta. La riduzione della conoscenza a conoscenza storica, a filosofia-storiografia, rappresenta così il correlato gnoseologico dell'identificazione tra realtà,

spirito e storia. La conoscenza storica perdeva quindi la propria specificità, assumendo a proprio oggetto non soltanto l'accadere umano ma anche gli eventi naturali: di questi le scienze empiriche possono fornire una classificazione, ma nessuna conoscenza vera e propria. E in *Teoria e storia della storiografia* (1915) la conoscenza storica diventava l'auto-rammemorazione che lo spirito ha del suo passato, poiché «reca in sé tutta la sua storia, che coincide poi col se stesso»<sup>[38]</sup>.

Più tardi, nei saggi raccolti con il titolo *La storia come pensiero e come azione* (1938), Croce affronterà il problema del perché lo spirito, che conserva in sé compiutamente il proprio passato, debba ciononostante tradurlo in «ricordo» e compiere così – nel circolo delle sue forme – il passaggio alla filosofia-storiografia. E nel cercare una soluzione del problema egli perverrà a riformulare il nesso tra attività teoretica e attività pratica come relazione tra passato e presente. Ciò che spinge l'uomo a rivolgersi al passato e a cercarvi illuminazione per l'azione futura è sempre «un interesse della vita presente»<sup>[39]</sup>: la spinta alla conoscenza storica ha radice in una situazione attuale, e il suo compito è quello di «superare la vita vissuta per ripresentarla in forma di conoscenza»<sup>[40]</sup>. La distinzione, già formulata in *Teoria e storia della storiografia*, tra «storia» e «cronaca» non è altro che la distinzione tra la «storia viva», cioè la «storia contemporanea», che sorge da un interesse pratico del presente, e la «storia morta», in cui il riferimento al documento storico non è animato da un interesse del genere<sup>[41]</sup>. In virtù di questo legame tra impulso pratico, giudizio storico e agire morale la storiografia assolve una funzione per il futuro; essa offre una «via d'uscita» dal passato, cioè la possibilità di liberarsi da esso. A chi la offre però? È difficile che essa possa offrirla a uno spirito

infinito, che è tutt'uno con il suo passato. Può invece offrirla a un essere finito, a noi uomini, che «siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme»<sup>[42]</sup>, che proprio per ciò dobbiamo superare e che deve fornirci una direttrice per il nostro agire pratico. Un'impostazione siffatta mostra un'incrinatura nella teoria crociana, provocando una crisi della fede nella provvidenza storica. Croce ha tuttavia sempre rifiutato di ammettere questa contraddizione e difeso polemicamente, fino alla morte, i presupposti di origine hegeliana che costituivano la base del suo «storicismo assoluto».

## 5. Lo storicismo e le scienze storico-sociali

La diversità di posizioni sulla teoria della conoscenza storica, cioè relativamente alle sue relazioni con la conoscenza scientifica della natura e anche con la filosofia, non è però l'unica; ad essa si accompagna un'ulteriore diversità, che riguarda l'ambito della conoscenza storica e la sua articolazione interna. Come si è visto, per Dilthey la conoscenza storica coincide con le scienze dello spirito; si identifica con un edificio conoscitivo analogo a quello delle scienze della natura, che però al tempo stesso se ne distingue. In questo edificio la ricerca e la formulazione di «uniformità astratte» è altrettanto essenziale della «comprensione di ciò che è singolare» e dello studio dei fenomeni storici nella loro individualità<sup>[43]</sup>. Particolarmente significativo è, a questo riguardo, il tentativo compiuto nell'*Einleitung* di delineare un'enciclopedia delle scienze dello spirito. La polarità tra individuo e società s'intreccia qui con quella tra considerazione degli aspetti ricorrenti e degli aspetti individuali del mondo storico. È vero che le «uniformità [...]

nel campo della società» non attingono la precisione delle leggi di natura, e perciò non possono essere interpretate (positivisticamente) come «leggi» in senso vero e proprio<sup>[44]</sup>. Ma ciò non vuol dire che nella vita psicofisica dell'individuo non si possano constatare forme di comportamento generali, che vengono indagate dall'antropologia e dalla psicologia; e meno ancora ciò significa che nella vita sociale non si possano rintracciare forme di relazione che danno luogo a «formazioni permanenti»<sup>[45]</sup>, come per esempio i sistemi di cultura (religione, arte, scienza, in certa misura anche il diritto) o i sistemi sui quali poggia l'organizzazione esterna della società (gruppi sociali, lo stato, e così via). Già la scuola storica aveva riconosciuto la legittimità delle discipline che hanno come oggetto questi sistemi, ne aveva al tempo stesso affermato il fondamento storico. In Dilthey questo fondamento vien meno, ma esse rientrano pur sempre in un edificio conoscitivo unitario, quello delle scienze dello spirito, che comprende pure la ricerca storica. Anche in seguito, quando la polemica con Windelband lo costringerà ad affrontare il problema del rapporto tra uniformità e individuazione, lo studio di ciò che è uniforme e lo studio di ciò che è individuale rimarranno sempre inseparabilmente legati; anzi, una peculiarità delle scienze dello spirito sarà vista nel fatto che «mentre nella natura cerchiamo soltanto l'elemento legale, [...] qui (nella storia) il singolare diventa oggetto di scienza»<sup>[46]</sup>.

In Windelband e in Rickert la determinazione dell'ambito della conoscenza storica si configurava in maniera differente, e ciò in quanto i due scopi conoscitivi, che Dilthey considerava essenziali in riferimento al mondo storico, vengono a separarsi, per caratterizzare due diversi orientamenti (e metodi) del conoscere. La realtà «diviene

“natura” se la consideriamo in riferimento al generale, e diviene “storia” se la consideriamo in riferimento al particolare», suona la formulazione di Rickert in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*<sup>[47]</sup>: ogni elemento del reale può infatti essere studiato storicamente, cioè nella sua individualità – non soltanto l'accadere umano, ma anche lo sviluppo del sistema solare, della terra e via dicendo. La conoscenza storica esclude le discipline sistematiche che per Dilthey rientravano in essa a pieno diritto, ma comprende l'astronomia, la geologia o la biologia, quando queste siano orientate in senso individualizzante. Tuttavia in Rickert l'ambito della conoscenza storica veniva limitato in base alla tesi per cui la relazione di valore è un elemento costitutivo del suo oggetto, e non soltanto del suo procedimento. Anche se l'orientamento verso l'individualità non è riservato in modo esclusivo allo studio dell'accadere umano, tuttavia soltanto lo sviluppo dell'umanità può essere inteso come realizzazione di valori, poiché questa è possibile soltanto in virtù dell'opera degli uomini. I valori sussistono su un piano metastorico, ma pervengono a un'esistenza storica solamente in virtù dell'agire umano, certamente non nei processi naturali, sebbene questi possano essere oggetto di una considerazione individualizzante. La differenza «oggettiva» tra conoscenza storica e scienza naturale, che Rickert trae dalla loro antitesi logica, implicava perciò – almeno tendenzialmente – una limitazione della conoscenza storica all'accadere umano e quindi, in sostanza, la sua riduzione alla storiografia.

Una riduzione del genere appare assai chiaramente in autori che, riferendosi alla filosofia dei valori, fanno coincidere l'orientamento individualizzante della conoscenza storica con l'individualità dell'oggetto storico

nel senso di Ranke. Ciò vale in particolare per Meinecke, più precisamente per il Meinecke degli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale: per lui il mondo storico è costituito nella sua struttura dal duplice riferimento ai valori e alla personalità, che nel suo agire realizza i valori. La natura è il mondo della necessità, della causalità meccanica; il mondo storico è invece – come Meinecke afferma in un saggio del '25 – un intreccio inestricabile di necessità e libertà, di causalità e valori, cosicché in essa non c'è «nessuna causalità senza valori, nessun valore senza relazioni causali»<sup>[48]</sup>. Di conseguenza la conoscenza storica si occupa della «causalità etico-spirituale», che si inserisce nel corso della causalità naturale rendendo possibile la realizzazione dei valori da parte dell'uomo. E questa realizzazione assume sempre una forma individuale, cosicché tutti i valori culturali si presentano come «individualità storiche»<sup>[49]</sup>. Una conoscenza storica in senso stretto esiste quindi solamente dove la ricerca si trova di fronte a valori, cioè all'opera degli uomini, che realizzano i valori in condizioni determinate e danno loro storicamente una configurazione particolare.

Questa versione dello storicismo, ispirata dall'idea romantica di individualità, ha finito per dissolvere i legami della ricerca storica sia con le scienze sistematiche dello spirito, sia anche con la storia naturale. Negli stessi decenni, però, il movimento storicistico tedesco si incontrava con le nuove scienze sociali che erano sorte nel clima culturale del positivismo; in particolare, s'interessava alla sociologia cercando di includerla nella conoscenza storica o, quanto meno, di porla in relazione con essa. All'inizio tale incontro avvenne sotto il segno della diffidenza. Nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*

Dilthey aveva posto la sociologia sullo stesso piano della filosofia della storia, considerandola semplicemente una «metafisica naturalistica della storia»<sup>[50]</sup>. Egli rinfacciava a questa nuova disciplina, e in particolare all'orientamento che le aveva dato Comte, non soltanto la tendenza a ricondurre i processi storici a leggi naturali, ma anche la pretesa di valere come scienza generale della società, senza tener conto del lavoro e dei risultati delle scienze particolari. Nei primi anni del XX secolo questa contrapposizione venne meno, e il riferimento alle scienze sociali diventò un tema centrale dello storicismo tedesco. Ciò vale per Georg Simmel, che nella sua *Soziologie* (1908) delineava una teoria della società intesa come lo studio delle «forme» di associazione umane, la quale si distingue sia dalla psicologia sia dalle altre scienze della società che analizzano il contenuto dei fenomeni sociali. Ma ciò vale anche, e soprattutto, per Max Weber, che nei testi raccolti in *Wirtschaft und Gesellschaft* intendeva costruire una «sociologia comprendente». Alla base di questa svolta, e del rapporto positivo che in tal modo lo storicismo istituiva con le scienze sociali, stava in primo luogo un mutamento interno della sociologia stessa, cioè il fatto che essa aveva lasciato cadere gli schemi storico-evolutivi della sociologia positivista sostituendoli con modelli analitici spesso di carattere dicotomico, quali li avevano formulati Ferdinand Tönnies e, in Francia, Émile Durkheim<sup>[51]</sup>. Ma possiamo anche constatare, almeno in Weber, la ricerca di un nuovo nesso tra storiografia e scienze sociali.

Weber prendeva le mosse, com'è noto, da una distinzione tra scienze naturali e conoscenza storica, che si richiama ai concetti della teoria della conoscenza di Rickert. La scienza si propone di formulare leggi generali e le utilizza per fornire spiegazioni di carattere deduttivo; in

antitesi ad essa le leggi rivestono, nelle scienze storico-sociali orientate in senso individualizzante, un ruolo puramente strumentale. Ma c'è ancora un'altra differenza: le regolarità che queste leggi indicano sono semplici «regole dell'esperienza» o «regole dell'accadere», prive di qualsiasi necessità, e non consentono una spiegazione deterministica. Weber esprimeva questa differenza di funzione e di struttura del sapere nomologico nella conoscenza storica rispetto alla scienza naturale affermando che i suoi concetti e le sue leggi possiedono un carattere tipico-ideale. Essi sono cioè «tipi» costruiti in virtù di un procedimento di astrazione, il quale isola e accentua unilateralmente alcuni elementi della realtà empirica, mentre non tiene invece conto di altri. Essi hanno perciò sempre un riferimento alla realtà, poiché sono costruiti a partire da questa; sono però nello stesso tempo «ideali» o «irreali» in quanto nessun fenomeno storico corrisponde ad essi pienamente. Il carattere tipico-ideale non soltanto contrassegna i singoli concetti e le singole generalizzazioni, ma serve anche a definire lo status epistemologico delle scienze sociali. Al pari delle teorie generali della società – come per esempio il materialismo storico – anche le costruzioni teoriche di queste discipline sono formate da gruppi sistematici di concetti e di leggi generali. Ciò vale in primo luogo per la «teoria economica astratta», che Weber identifica in sostanza con i principi dell'economia politica nel senso di Carl Menger; ma vale anche per la «sociologia comprendente», il cui apparato teorico è costituito in maniera analoga da tipi ideali a cui la ricerca storica deve riferirsi per poter comprendere i fenomeni analizzati e porre in rilievo certi loro aspetti particolari, anche per poterli comparare tra di loro. Su questa base la storia e la



sociologia si presentano, in *Wirtschaft und Gesellschaft*, come direzioni di ricerca opposte ma complementari. La ricerca storica indaga i fenomeni storici nella loro individualità, mentre la sociologia elabora concetti e formula regole generali che devono poi essere impiegate nell'indagine e nella spiegazione di quei fenomeni. In questa maniera Weber riconosceva l'autonomia della sociologia (e delle scienze sociali in genere) rispetto alla ricerca storica, ma faceva di queste discipline un elemento essenziale della conoscenza storica in senso lato[52].

Ancora una volta l'impostazione dello storicismo italiano appare differente. Croce ha fatto della storiografia, identificata con la filosofia, l'unica forma di conoscenza della realtà: essa ha per oggetto non soltanto l'accadere umano, ma anche la natura, la quale non è nient'altro che «storia senza storia da noi scritta» – come suona il titolo di un saggio raccolto ne *La storia come pensiero e come azione*[53]. In questa maniera egli ha attribuito alla storiografia una portata onnicomprensiva. Un'impostazione del genere comportava però l'esclusione di qualsiasi scienza, sia scienza della natura o scienza sociale, dall'ambito della conoscenza storica. L'unica conoscenza possibile è per Croce la conoscenza dell'individuale *sub specie* dell'universale, che si manifesta nell'individuale, cioè nello «svolgimento» dello spirito. Le generalizzazioni formulate dalle scienze empiriche hanno un valore puramente classificatorio, cioè rispondono a uno scopo pratico, non già teoretico. L'economia politica è una scienza matematica, i cui pseudoconcetti astratti possiedono una «universalità senza concretezza» e quindi una «finta universalità»[54]; le altre discipline che si riferiscono all'uomo e alle società umane muovono sì da un materiale storico, ma lo riducono a schemi naturalistici, quando non

sono addirittura false scienze, come nel caso della sociologia. Per Croce la storia costituisce la base necessaria delle scienze naturali, in quanto il «contenuto di verità» che vi si può trovare viene sempre dalla storia. Ma la conoscenza storica non permette alcuna penetrazione di pseudoconcetti, e non può neppure coltivare relazioni con scienze costruite con pseudoconcetti; essa coincide perciò con la ricerca storica in senso stretto. Dei processi di natura non si può fare la storia, anche se essi rivestono carattere storico, per la mancanza di documenti; il contenuto della storia naturale viene subito ricondotto agli schemi classificatori delle scienze naturali. Perciò la conoscenza storica si occupa sempre di accadimenti umani, anche se questi vengono interpretati come opere di uno spirito infinito, immanente al processo storico, e se gli individui sono semplicemente – come si è visto – suoi «strumenti» o «simboli». Collegando l'orientamento individualizzante della conoscenza storica con la tesi della struttura individuale del processo storico, Croce la riduce, in ultima analisi, alla storiografia: una riduzione che ha in comune con Meinecke, ma che in Croce viene realizzata in maniera molto più radicale, in quanto egli esclude qualsiasi forma di altra conoscenza.

Allo sforzo dello storicismo tedesco di far proprio il lavoro di ricerca della scuola storica, di «fonderlo» gnoseologicamente e quindi di istituire una relazione con le scienze sociali fa quindi riscontro, nel caso di Croce, una riduzione dell'ambito della conoscenza storica che è in sorprendente contrasto con il significato che le attribuiva. In un analogo modo riduttivo Croce procedeva nella determinazione dell'oggetto e dell'orientamento di ricerca della storiografia; e l'esito fu che la sua posizione venne a coincidere – nonostante la diversità dei presupposti teorici

– con quella di Meinecke. Con Weber lo storicismo tedesco, procedendo in qualche modo al di là di se stesso – secondo una formulazione di Wolfgang Mommsen<sup>[5]</sup> – pose le premesse di una considerazione comparativa della storia che si apriva al confronto tra lo sviluppo dell'Occidente e quello delle altre società. Una possibilità del genere poggiava sulla capacità di analizzare le relazioni tra i processi culturali e le strutture sociali, in particolare le relazioni tra religione ed economia. L'orizzonte della storiografia di Croce – come di quella di Meinecke – non solo è limitato all'Europa, ma rimane esplicitamente eurocentrico; il culmine dello sviluppo storico è per lui l'epoca nella quale la «religione della libertà» si è affermata contro le forme di fede religiosa «avverse», vale a dire il XIX secolo. Questa impostazione aveva le sue radici in una concezione della storia come storia «etico-politica», come sintesi di storia politica e di storia della cultura, che non era molto lontana dalla «storia delle idee» di Meinecke: una concezione che relega in una posizione marginale l'indagine sul mutamento delle strutture sociali e dello sviluppo economico e che appariva già allora – a confronto con gli altri indirizzi della storiografia tra le due guerre – irrimediabilmente legata al passato.

---

[1] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin, Oldenbourg, 1936, ripubblicato come volume III dei *Werke*, a cura di C. Hinrichs, München, Oldenbourg, 1959, p. 2; trad. it. di M. Biscione, C. Gundolf e G. Zamboni, con il titolo *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954.

[2] *Ibidem*.

[3] Si veda G.G. Iggers, *The German Conception of History*, Middletown (Co.), Wesleyan University Press, 1968, trad. tedesca con il titolo

*Deutsche Geschichtswissenschaft*, München, dtv, 1971, e *New Directions in European Historiography*, Middletown (Co.), Wesleyan University Press, 1975; trad. it. *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, a cura di M. Mazza, Catania, Edizioni del Prisma, 1981, cap. II, nonché H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, specialmente capp. I e II. Quest'ultimo si richiama, tra l'altro, a H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich-Leipzig, Niehans, 1935, II ed. con il titolo *Die verspätete Nation*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959.

[4] Cfr. C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, nel volume *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1982, pp. 9-56.

[5] Cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Bari, Laterza, 1961, e *Storia dell'idea di Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Bari, Laterza, 1961; di lui si veda anche il saggio *L'idea di Europa*, in «La Rassegna d'Italia», II, 1947, n. 4, pp. 3-17, e n. 5, pp. 25-37.

[6] Mi sia consentito rinviare al mio libro *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956, II ed. 1971, nuova ed. Milano, Edizioni di Comunità, 1994, nonché all'Introduzione all'antologia *Lo storicismo tedesco*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Utet, 1977; cfr. pure l'articolo *The Ideological Valences of Twentieth-Century Historicism*, in «History and Theory», Beiheft 14, *Essays on Historicism*, 1975, pp. 15-29. Su Meinecke lo studio fondamentale è quello di W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes*, München, Oldenbourg, 1950; ma si veda anche R.W. Sterling, *Ethics in a World of Power. The Political Ideas of Friedrich Meinecke*, Princeton, Princeton University Press, 1958; S. Pistone, *Federico Meinecke e la crisi dello stato nazionale tedesco*, Torino, Giappichelli, 1969; F. Tessitore, *Friedrich Meinecke storico delle idee*, Firenze, Le Monnier, 1969; E. Schulin, *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Studien zur Entwicklung von Geschichtswissenschaft und historischem Denken*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, pp. 97-116 e 117-132.

[7] Si veda l'eccellente libro di B. Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München, C.H. Beck, 1980; molto utili sono

anche i profili dei *Deutsche Historiker* pubblicati a cura di H.-U. Wehler, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971 ss. [Ma si veda pure il mio saggio posteriore dal titolo *Storicismo e storia delle idee nella cultura tedesca tra le due guerre*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. II, pp. 729-758].

[8] B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911, p. 248.

[9] B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. X.

[10] Si veda il saggio *Lo storicismo e la sua storia*, in «La Critica», XXXV, 1937, pp. 328-343, poi raccolto ne *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, pp. 51-73.

[11] C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1939: il volume raccoglie una serie di saggi apparsi in «Studi germanici» dal '35 al '38.

[12] Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, cit., Vorbemerkung, pp. 1-10; trad. it., pp. IX-XVI.

[13] Sulla concezione della storia di Croce si veda in particolare N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, in «Rivista di filosofia», XLIV, 1953, pp. 300-313, raccolto in *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956, pp. 227-242 [e ora in *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 408-421], e Pietro Rossi, *Benedetto Croce e lo storicismo assoluto*, in «il Mulino», n. 67, 1957, pp. 322-354, raccolto in *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lerici, 1960, pp. 285-330, II ed. Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 222-261; ma cfr. anche A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano, Vita e pensiero, 1975. Sui presupposti della storiografia crociana si veda il fondamentale saggio di F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», LXIV, 1952, pp. 473-530, raccolto in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969, pp. 179-253, nonché G. Galasso, *Croce storico*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, II ed. 1978, pp. 9-93.

[14] Si veda il saggio *La storiografia senza problema storico*, in «La Critica», XXXV, 1937, pp. 412-454, dedicato a Ranke e a Burckhardt, raccolto ne *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 75-104.

[15] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1906, poi ristampato (con una grossa appendice di scritti

posteriori) nel *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1913.

[16] Cfr. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., parte I, e *Dalla critica della filosofia della storia alla teoria della storicità*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatores e G. Cantillo, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 43-74.

[17] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, Leipzig, Teubner, 1927, p. 153; trad. it. nel volume *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, p. 244 [ora in *Scritti filosofici* (1905-1911), a cura di Pietro Rossi, Torino, Utet, 2004, p. 247].

[18] *Ibidem*, p. 177; trad. it., p. 275 [ora in *Scritti filosofici* (1905-1911), cit., p. 273].

[19] Si veda specialmente *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit., pp. 172-173; trad. it., p. 268 [ora in *Scritti filosofici* (1905-1911), cit., pp. 267-268].

[20] E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1916-22), in *Gesammelte Schriften*, Tübingen, Mohr, 1922, vol. III, soprattutto pp. 54-56; trad. it. di G. Cantillo con il titolo *Lo storicismo e i suoi problemi*, Napoli, Guida, 1985-93, vol. I, pp. 88-89. Sulla concezione della storia di Troeltsch si veda in particolare W. Köhler, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, Mohr, 1941; W. Bodenstein, *Neige des Historismus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1959; G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, Guida, 1979.

[21] Di Meinecke si vedano, in particolare, i due saggi *Persönlichkeit und geschichtliche Welt* (1918) e *Kausalitäten und Werte in der Geschichte* (1925), entrambi raccolti nei *Werke*, vol. IV: *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, a cura di E. Kessel, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1959, pp. 30-60 e 61-89; trad. it. di S. Barbera e Pietro Rossi in *Lo storicismo tedesco*, cit., pp. 889-919 e 920-949.

[22] Si veda il saggio *Geschichte und Gegenwart* (1930), raccolto in *Werke*, vol. IV, pp. 90-101; trad. it. in *Lo storicismo tedesco*, cit., pp. 950-961.

[23] Si vedano i saggi scritti tra il 1895 e il 1899, raccolti in

Materialismo storico ed economia marxistica, Milano-Palermo, Sandron, 1900, II ed. Bari, Laterza, 1906; in proposito cfr. A. Mautino, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1941, III ed. a cura di N. Bobbio, Bari, Laterza, 1953.

[24] B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, Laterza, II ed. 1915, p. 174.

[25] B. Croce, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, raccolto ne *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1940, p. 41.

[26] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1916, pp. 86-87.

[27] B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, p. 121.

[28] *Ibidem*, p. 144.

[29] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 51.

[30] Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 22.

[31] Ci riferiamo all'*Essais sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1938, II ed. con il titolo *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1950.

[32] Si vedano i *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895), in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, 1. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, Leipzig, Teubner, 1924, pp. 241-316; trad. it. nel volume *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 447-518. Cfr. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., III ed., pp. 49-53.

[33] Sull'antitesi tra spiegazione e comprensione mi sia permesso di rimandare al saggio *Spiegazione e comprensione da Dilthey a Weber*, in «Rivista di filosofia», LXXV, 1984, pp. 63-90, poi raccolto in *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Milano, Il Saggiatore, 1988, pp. 227-249 [e ora in *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 37-58].

[34] Cfr. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., III ed., pp. 284-290.

[35] W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen*

Welt in den Geisteswissenschaften, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 279; trad. it., p. 374 [ora in *Scritti filosofici (1905-1911)*, cit., p. 386].

[36] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1908, p. 199.

[37] *Ibidem*, p. 208.

[38] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 16.

[39] *Ibidem*, p. 4.

[40] *Ibidem*, p. 7.

[41] *Ibidem*, p. 10.

[42] *Ibidem*, p. 31.

[43] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1883, poi raccolto in *Gesammelte Schriften*, vol. I, a cura di B. Groethuysen, Leipzig, Teubner, 1922, p. 26; trad. it. di G.A. De Toni con il titolo *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 43-44.

[44] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 37; trad. it., p. 56.

[45] *Ibidem*, p. 43; trad. it., p. 63.

[46] W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, cit., in *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 271; trad. it., p. 138.

[47] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, Mohr, 1899-1902, p. 255; trad. it. di M. Catarzi con il titolo *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, Napoli, Liguori, 2002, p. 138.

[48] F. Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, in *Werke*, vol. IV, p. 73; trad. it. in *Lo storicismo tedesco*, cit., p. 933.

[49] *Ibidem*, p. 79; trad. it., p. 938.

[50] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 105; trad. it., p. 140.

[51] Cfr. Pietro Rossi, *La sociologia nella seconda metà dell'Ottocento: dall'impiego di schemi storico-evolutivi alla formulazione di modelli analitici*,



in «Il Pensiero politico», XV, 1982, pp. 188-216; si veda anche A. Pizzorno, *Il pensiero sociologico*, nella *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. VI: *Il secolo ventesimo*, Torino, Utet, 1973, pp. 609-664.

[52] Si veda W. Mommsen, *Soziologische Geschichte und historische Soziologie*, in *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, pp. 183-207; A. Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, nel volume *Max Weber e il mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 27-52; e infine Pietro Rossi, *La metodologia delle scienze storico-sociali*, in *Max Weber. Oltre lo storicismo*, cit., pp. 19-59 [e ora in *Max Weber. Una idea di Occidente*, cit., pp. 3-36].

[53] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 287-292.

[54] Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 237.

[55] W. Mommsen, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf, Droste, 1971.

## Congedo dallo storicismo

Quali sono le caratteristiche dello storicismo degli anni Cinquanta? L'autore cerca di rispondere alla questione, dedicandosi a un'indagine storiografica che in parte coinvolge anche la propria biografia filosofica. Fondamentale è il riferimento al contributo "Lo storicismo tedesco contemporaneo" (1956), in cui l'autore introduce per la prima volta la nozione di "storicismo metodologico". A conclusione del capitolo, un'analisi a posteriori delle correnti filosofiche storicistiche europee: è possibile parlare di un'eredità dello storicismo?

### 1. Ritorno al passato

Un vecchio *tópos* della letteratura poliziesca vuole che l'assassino ritorni sempre sul luogo del delitto. In una situazione del genere mi sembra di trovarmi oggi, invitato a parlare ancora una volta di storicismo. Ritornando sul luogo del delitto l'assassino non si propone però di ripetere il suo gesto criminoso, ma vuole piuttosto riviverlo: il che vuol dire in questo caso, fuor di metafora, analizzare le ragioni di una scelta e di un'impostazione problematica in rapporto a un certo contesto storico-culturale. Ed è ciò che vorrei tentare qui, pur consapevole che il più delle volte l'autore non è il migliore interprete di se stesso, e corre

anzi il pericolo di fornire un'immagine deformata del proprio passato, di ciò che si proponeva e di ciò che ha realizzato.

Che cosa s'intendeva allora, all'inizio degli anni Cinquanta, quando da noi si parlava di storicismo? Non credo di peccare di offesa alla cultura nazionale dicendo che dello storicismo si aveva una concezione che potremmo definire «autarchica». Quello che veniva chiamato storicismo era la filosofia dello spirito riformulata in termini storicistici, ossia lo «storicismo assoluto», «l'affermazione – per riprendere le parole di Benedetto Croce – che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia» e, correlativamente, che la conoscenza, ogni conoscenza, è conoscenza storica. Ad essa si accompagnava una visione dell'origine e dello sviluppo dello storicismo per molti versi divergente da quella proposta da Friedrich Meinecke: un'interpretazione che, assumendo come culmine dello storicismo quello «assoluto», ne considerava le altre formulazioni o come momenti preparatori o, più sovente, come deviazioni, anzi come «cadute» in direzione della sociologia. Questa fu, com'è noto, l'interpretazione avanzata da Carlo Antoni in una serie di saggi raccolti nel '40 con il titolo emblematico *Dallo storicismo alla sociologia*, dove il termine *ad quem* rivestiva, crocianamente, una valenza negativa, antitetica a quella del termine *a quo*.

Ho già avuto occasione, non molti anni or sono (nel *Postscriptum* alla terza edizione, pubblicata nel '94<sup>[1]</sup>), di ricordare il clima in cui fu concepito e scritto il mio libro sullo storicismo tedesco contemporaneo, e il duplice obiettivo – storiografico e teorico – che esso si proponeva: mi limiterò quindi a qualche cenno in proposito. Autori

come Dilthey, Troeltsch e Meinecke erano noti da noi per le loro opere storiche, assai meno – anzi ben poco – per i loro contributi teorici; la produzione sociologica di Max Weber, come del resto anche quella di Simmel, era caduta sotto la censura idealistica, e da essa si salvava soltanto, per merito soprattutto di storici dell'economia, il saggio sui rapporti tra etica protestante e spirito del capitalismo, isolato però dal contesto generale della «sociologia della religione». Certamente, c'era chi conosceva questi autori; ma erano eccezioni. Abbagnano era risalito a Dilthey, molto probabilmente, attraverso le pagine a lui dedicate da Heidegger in *Sein und Zeit* e vi aveva trovato motivi di consonanza con la sua giovanile visione delle «sorgenti irrazionali del pensiero»; Antonio Banfi aveva ascoltato, da giovane, le lezioni di Simmel a Berlino, e ne aveva introdotto i *Grundprobleme der Philosophie* e la *Lebensanschauung*; Federico Chabod aveva frequentato a Berlino i seminari di Meinecke, e aveva letto anche la *summa* sociologica di Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (come ha ricordato Arnaldo Momigliano, cui egli la prestò); Delio Cantimori si era occupato ripetutamente, anche se talvolta in modo confuso, di teoria della storia e di storiografia di ispirazione «storicistica», e nel dopoguerra aveva scritto l'introduzione a *Il lavoro intellettuale come professione*, che raccoglieva le due conferenze weberiane sulla scienza e sulla politica; infine un allievo di Weber trasferitosi a Torino, Roberto Michels, aveva proposto una scelta dei suoi testi sulla teoria del potere, insieme ad altri come il capitolo iniziale della *Soziologie* simmeliana. Ma di quegli autori era trascurato, o frainteso, proprio il versante filosofico della loro opera. Il volume di Antoni ne costituisce l'esempio emblematico. Il saggio su Dilthey sorvola sulla produzione teorica più importante, cioè sui

saggi dell'ultimo decennio, mentre quello su Weber non coglie né il nesso tra l'interpretazione dell'etica protestante e il progetto complessivo della «sociologia della religione», né il significato della costruzione teorica di *Wirtschaft und Gesellschaft*. E i rapporti di questi autori con il movimento neocriticistico sono del tutto ignorati.

Questa era, allora, la situazione degli studi italiani. Ma anche fuori d'Italia i contributi storiograficamente validi non erano molto numerosi. Dilthey era certo largamente noto, e non soltanto come storico, anche per merito di Heidegger che in *Sein und Zeit* si era richiamato esplicitamente alla nozione diltheyana della storicità, ma a prezzo di un sostanziale fraintendimento del suo programma di ricerca. Sullo studio pur importante di Georg Misch pesava il confronto di Dilthey con Husserl e Heidegger, mentre le altre principali monografie (come quelle di Ludwig Landgrebe o di Otto F. Bollnow) si soffermavano soprattutto sulla teoria delle scienze dello spirito oppure lo presentavano come filosofo della vita, mettendo in secondo piano lo sforzo di pervenire a una critica della ragione storica. Per Simmel si disponeva della vecchia monografia di Albert Mamelet, ispirata al cliché del «relativismo filosofico», e di un'utile esposizione della teoria sociologica di uno studioso americano, Nicholas Spykman, che risaliva a metà degli anni Venti. Le cose andavano meglio nel caso di Weber, per il quale si poteva contare sulla biografia (per quanto agiografica) della moglie Marianne, e sull'analisi approfondita che Alexander von Schelting aveva dedicato alla *Wissenschaftslehre*, oltre che sull'ampia trattazione che Talcott Parsons gli aveva dedicato in *The Structure of Social Action*. Per Troeltsch si poteva disporre delle due monografie di Edmond Vermeil e di Walter Köhler, oltre che su alcune illuminanti pagine di

Otto Hintze, e per Meinecke di quella, recentissima, di Walter Hofer.

C'era però chi aveva tentato, a metà degli anni Trenta, una ricostruzione complessiva dello storicismo tedesco contemporaneo, pur chiaramente subordinata a interessi teorici; ed era Raymond Aron. Il suo volume del '38, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* – ripubblicato nel 1950 col titolo *La philosophie critique de l'histoire* – aveva avuto il merito di offrire una presentazione di Dilthey, Rickert, Simmel e Max Weber come teorici della storia e della conoscenza storica, la quale ne metteva in luce il diverso rapporto con Kant e il movimento neocriticistico. A rileggerlo a tanta distanza di tempo (come mi è capitato di fare ancora lo scorso anno), il libro di Aron mostra carenze non lievi, anche e soprattutto nell'inquadramento storico; e la sua interpretazione dello storicismo in chiave di relativismo storico appare, a dir poco, unilaterale. Ma esso poteva allora servire da guida, e per me fu infatti una guida preziosa: tanto più preziosa in quanto, essendo incentrato sul problema dell'oggettività storica e dei suoi limiti, prescindeva da quegli schemi interpretativi e da quei giudizi di confronto con lo storicismo idealistico, a cui la cultura italiana era avvezza.

Lo scopo che mi prefissi pubblicando nel '56 *Lo storicismo tedesco contemporaneo* fu appunto quello di sottrarre i suoi autori ai fraintendimenti che quegli schemi e quei giudizi avevano prodotto, «rifacendo» e al tempo stesso integrando il percorso compiuto da Aron. Ma, come ho accennato, il libro aveva anche un intento teorico, che fu ben colto da alcuni, in primo luogo da Eugenio Garin quando lo presentò sul «Notiziario Einaudi». Esso si proponeva di presentare lo storicismo tedesco contemporaneo come uno

storicismo *alternativo* a quello di Croce, al quale Antoni si era richiamato adottandolo come criterio di giudizio: alternativo per quanto riguarda la sua matrice, rappresentata per un verso dalla scuola storica e dal neokantismo anziché dalla concezione hegeliana della storia, e alternativo anche per quanto riguarda la teoria della conoscenza storica come forma specifica del conoscere, e non come coincidente con il conoscere stesso.

Da ciò il duplice aspetto che quello storicismo assumeva allora ai miei occhi: di storicismo «metodologico» e di analisi della struttura del mondo storico. Da una parte, dunque, lo storicismo diltheyanamente inteso come critica della ragione storica, come riconoscimento del carattere conoscitivo del sapere storico e come tentativo di determinare i suoi criteri specifici di scientificità, distinti da quelli delle scienze della natura. Dall'altra, lo storicismo come critica «storica» della ragione, come riconoscimento della storicità costitutiva dell'uomo e del mondo umano e come sforzo inteso a determinarne, su tale base, la struttura. In questo quadro s'inseriva il problema del rapporto tra storicismo e relativismo storico, che Aron tendeva a far coincidere e che io ritenevo invece – condividendo, in qualche modo, la preoccupazione anche se non le proposte teoriche di Troeltsch – fossero da tenere distinti. L'equilibrio instabile, anzi quella «antitesi tra la tendenza a un'inclusione relativistica dell'uomo nella storia e la tendenza a una concezione della storicità come orizzonte aperto»<sup>[2]</sup>, che mi sembrava di poter rintracciare nell'ultimo Dilthey, si presentava ai miei occhi come un problema insoluto, da cui sarebbero in seguito nati da un lato il relativismo spengleriano, dall'altro la riaffermazione di valori assoluti di contro al flusso del divenire storico: un'affermazione che avrebbe messo capo, soprattutto in

Meinecke, al recupero dell'eredità romantica. Un posto a sé in quel quadro occupava Max Weber, la cui «lettura» in prospettiva filosofica – che mi fu rimproverata da alcuni, ma che vedo oggi sempre più diffusa – faceva leva su un rapporto con i valori definito in base alla scelta che l'uomo ne compie: una scelta che si configura come criterio di selezione nelle scienze storico-sociali, e come presa di posizione nell'agire. E proprio Weber veniva presentato come l'approdo positivo del movimento storicistico, sia per quanto riguarda la determinazione dello schema esplicativo della conoscenza storica sia per quanto riguarda quella che veniva chiamata la «risoluzione metodologica dell'analisi strutturale»[3].

## 2. L'illusione della via metodologica

Ma che cosa intendevo, allora, parlando di storicismo «metodologico»? e qual era il contesto da cui l'espressione traeva il proprio significato? Anche a questo proposito ricostruzione storica e prospettive teoriche s'intrecciavano strettamente. Ciò che volevo porre in luce era il passaggio, nel movimento storicistico, da una teoria generale della conoscenza e – nell'ambito di questa – da una teoria della conoscenza storica a un'analisi del procedimento e dei metodi delle scienze storico-sociali, vale a dire il graduale distacco dalle dicotomie epistemologiche formulate per un verso da Dilthey, per l'altro verso da Windelband e da Rickert. Sia l'antitesi tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» (come quelle, ad essa correlate, tra *Erfahrung* ed *Erlebnis*, o tra spiegazione e comprensione) sia la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche (ossia, nella versione rickertiana, tra scienza naturale e «scienze della cultura») che avevano caratterizzato il *Methodenstreit* di fine secolo, dovevano lasciare il posto a



un'analisi più ravvicinata, del tipo di quella condotta da Weber nei suoi saggi metodologici. E questo mutamento di impostazione apriva la strada all'incontro con le scienze sociali, con l'economia ma soprattutto con la sociologia, che Dilthey aveva accomunato alla filosofia della storia in una condanna comune. Il cammino che Antoni aveva definito, in termini negativi, come trapasso «dallo storicismo alla sociologia» acquistava così un significato positivo: lo storicismo, o per lo meno un certo filone dello storicismo contemporaneo, aveva reso possibile il sorgere di una sociologia differente da quella positivistica. Questa era la strada da percorrere, e che la cultura italiana stava cercando di percorrere anche al di fuori dell'ambito filosofico, scoprendo o riscoprendo quelle scienze sociali che l'ostracismo idealistico aveva confinato nel dominio degli pseudoconcetti.

Considerando, a distanza di tanto tempo, i presupposti teorici e le implicazioni di questa interpretazione, ciò che colpisce – almeno me, allora impegnato nella polemica nei confronti dello storicismo «assoluto» – è scorgervi anche un motivo di ascendenza crociana. Esso era costituito dalla concezione della filosofia come metodologia, anche se con due differenze sostanziali. La prima era il venir meno della limitazione alla metodologia della storiografia, e quindi dell'identificazione tra filosofia e storiografia operata da Croce; la seconda era il rilievo attribuito alla distinzione tra teoria della conoscenza e analisi metodologica, emblematicamente rappresentata dal distacco di Weber da Rickert. Ma, al di là di questo motivo, nell'interpretazione dello storicismo tedesco contemporaneo agivano soprattutto alcune delle categorie che Abbagnano era venuto elaborando nel passaggio dall'esistenzialismo positivo al neoilluminismo: categorie come quelle di

possibilità e di scelta, oppure quella di spiegazione «condizionale» contrapposta a quella causale, che mi sembrava di ritrovare, anche se in una diversa formulazione, nell'opera di Weber. Ma proprio queste categorie servivano, in qualche maniera, a mantenere l'autonomia del sapere storico sottraendolo al riduzionismo dell'epistemologia neopositivistica, all'affermazione dell'unità della scienza o di un modello di spiegazione comune. Si trattava quindi di una riflessione metodologica che rifuggiva sia dalle dicotomie di un Dilthey o di un Windelband o di un Rickert, sia da una concezione unitaria del sapere – di una riflessione, in altri termini, non riconducibile a una teoria generale della conoscenza, sia essa di matrice kantiana oppure di matrice neopositivistica. Nella stessa direzione si muoveva anche l'analisi sviluppata in una serie di saggi di poco posteriori dedicati al confronto tra lo storicismo e altri indirizzi di pensiero, e raccolti nel '60 sotto il titolo *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*<sup>[4]</sup>.

Un'impostazione del genere comportava indubbiamente una presa di distanza dallo storicismo assai maggiore di quanto allora non mi sembrasse. Comportava infatti il trasferimento dell'analisi metodologica dal piano del discorso filosofico sul terreno dell'auto-riflessione condotta dalle singole discipline, a cui quel discorso poteva offrire, al massimo, dei criteri generali di interpretazione. In questo senso il riferimento a Weber, e in particolare alla sua concezione della metodologia come «auto-riflessione sugli strumenti che hanno trovato conferma nella prassi», era emblematico. Ma fino a qual punto – ci si può oggi chiedere – Weber è uno «storicista», pur attribuendo al termine un significato assai lato, e assumendo che lo storicismo sia non già una posizione filosofica precisa,

bensi una «famiglia» di teorie? Quando, negli anni Ottanta, ritornai dopo un lungo intervallo, e in un ben diverso clima culturale, a occuparmi di questo autore da me prediletto, lo feci non soltanto lasciando da parte la pretesa di assimilarlo o di avvicinarlo all'Abbagnano neoilluminista, ma convinto che egli si colloca al di là dello storicismo, di cui pure ha condiviso in misura consistente la problematica<sup>[5]</sup>.

Anche quella che nel '56 avevo chiamato la «risoluzione metodologica dell'analisi strutturale» si è rivelata infatti una formula discutibile, e soprattutto poco produttiva teoricamente. Che Weber abbia risolto la teoria della conoscenza, e in particolare la teoria del sapere storico, in metodologia, è vero; che la sua polemica nei confronti della scuola storica di economia investisse anche Dilthey, il Dilthey dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* e soprattutto delle *Ideen*, e che soltanto in seguito si sia rifatto a lui nel definire l'impostazione della «sociologia comprendente», ma cercando sempre di connettere anziché di contrapporre spiegazione e comprensione, è altrettanto vero. Tutto ciò ha però ben poco a che fare con quel tentativo di definire su base metodologica la struttura della storia, cioè con quell'«inserimento» dell'analisi metodologica «in un nuovo contesto», con quella «sua trasposizione su un altro terreno», a cui ritenevo che egli mirasse o quanto meno approdasse<sup>[6]</sup>. In realtà, a Weber non interessava in maniera precipua né la definizione della storicità né l'affermazione del carattere storico dell'uomo e del mondo umano, che avevano costituito il nucleo ispiratore della diltheyana critica «storica» della ragione: o, per meglio dire, esse erano in funzione di un interesse diverso, ossia dell'analisi del «razionalismo» specifico dell'Occidente moderno nelle sue diverse forme e nelle

diverse sfere della vita, dell'individuazione delle condizioni che lo avevano prodotto, del confronto tra la civiltà occidentale e altre civiltà. E questo interesse, che sta a base della sua indagine comparativa, lo distacca nettamente da Dilthey non meno che da Windelband e da Rickert; lo avvicina, caso mai, al Simmel della *Soziologie* e – oserei aggiungere, anche se può sembrare paradossale – a Spengler.

### **3. I limiti dello storicismo**

Questo discorso ci conduce a un altro ordine di considerazioni. Che lo storicismo non sia riducibile ad analisi metodologica, e che accanto a questa esso offra anche un'analisi della struttura del mondo umano – che cioè, per riferirci a Dilthey, la critica della ragione storica trovi il suo completamento in una critica «storica» della ragione culminante nelle pagine dell'*Aufbau* – era una tesi chiaramente sviluppata nel mio libro del '56 e nei saggi che ad esso fecero seguito. Lo storicismo «metodologico» che proponevo rifuggiva sì da un'interpretazione metafisica della storia, qual era quella avanzata da Troeltsch e da Meinecke sulla base dell'affermazione dell'assolutezza dei valori, ma non intendeva affatto chiudersi al problema della correlazione tra procedimento di ricerca e oggetto specifico delle scienze storico-sociali, e quindi della struttura di questo oggetto. Anche là dove si parlava di «risoluzione metodologica dell'analisi strutturale», non s'intendeva affatto negare la possibilità di un'analisi della struttura della storia; s'intendeva piuttosto determinare il piano sul quale essa veniva (o doveva essere) condotta. E, del resto, la presentazione del pensiero weberiano concludeva con l'analisi del posto dell'uomo nel mondo, definita «in base a una relazione problematica tra la scelta

umana e i valori»[7].

Ma lasciamo da parte Weber, e ritorniamo a Dilthey. Com'è noto, alcuni capitoli dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* sono dedicati alla critica della filosofia della storia e, parallelamente, della sociologia (positivistica) considerata come una filosofia della storia di stampo naturalistico. Molti anni più tardi, nel definire lo «spirito oggettivo» come il campo di ricerca complessivo delle scienze dello spirito, Dilthey ribadiva la propria distanza da Hegel, affermando che egli «ha costruito metafisicamente», mentre «noi dobbiamo oggi muovere dalla realtà della vita», e perciò «non possiamo inserire lo spirito oggettivo entro una costruzione ideale, ma dobbiamo piuttosto porre a base la sua realtà nella storia»[8]. Ciò che di Dilthey – e degli altri autori dello storicismo a lui successivi – ritenevo valido era proprio il rifiuto della filosofia della storia, in particolare della concezione storica hegeliana. E qui viene in luce, ancora una volta, il rapporto bivalente con Croce. Anche Croce aveva respinto, fin dai saggi giovanili degli anni Novanta, la possibilità di una filosofia della storia, e in ciò la sua critica sembrava allinearsi a quella di Dilthey. Ma in seguito, ferma restando questa critica, aveva recuperato i capisaldi della concezione storica hegeliana, a partire da quello che Federico Chabod chiamò il suo «provvidenzialismo». L'analisi della struttura del mondo umano, condotta dallo storicismo tedesco contemporaneo, mi sembrava valida, nelle sue linee generali, proprio in quanto costituiva un'alternativa all'approccio di Hegel e a quanto di quell'approccio era sopravvissuto nello storicismo «assoluto». La storicità intrinseca del singolo uomo come essere temporale, e non solamente del mondo umano come oggettivazione della vita, asserita dall'ultimo Dilthey

(e poi ripresa da Heidegger), era un'affermazione che s'inscriveva in un clima culturale di opposizione all'idealismo, in cui era spesso risuonata – anche tra «crociani» come Antoni – la rivendicazione del ruolo attivo dell'individuo, contro la sua riduzione a «strumento» o a «simbolo» di uno spirito sovrapersonale.

Nel riferimento all'analisi della struttura del mondo umano giocavano anche altri riferimenti polemici. Il primo, e piuttosto ovvio, era nei confronti dell'assorbimento dello storicismo nel movimento neocriticistico: una tendenza da cui non era immune neppure il libro di Aron. Ciò che mi proponevo, nel sottolineare la presenza in Dilthey dell'eredità della scuola storica – da lui dichiarata, del resto, esplicitamente – era mettere in luce l'incontro tra tale eredità e il richiamo a Kant, e l'irriducibilità della critica della ragione storica al modello della critica kantiana: mettere cioè in luce che neocriticismo e storicismo sono sì strettamente collegati, fino a incontrarsi in autori come Windelband e Rickert, ma non sono affatto la stessa cosa. Questa linea interpretativa è stata largamente accolta, e appare oggi scontata: anche Abbagnano, che nella prima edizione della *Storia della filosofia* (il cui ultimo volume apparve nel 1950) aveva trattato di Simmel e di Dilthey, di Spengler, Troeltsch e Meinecke nel capitolo sul neocriticismo, non esiterà, tredici anni dopo, a dedicare loro un capitolo a sé, aggiungendo tra l'altro una decina di pagine sul pensiero di Max Weber, assente nella redazione originaria. All'intento di sottrarre lo storicismo a un'interpretazione in chiave neocriticistica si accompagnava un'altra preoccupazione, forse meno evidente: quella di non assimilarlo alla filosofia della vita, e di mostrare l'inadeguatezza di una lettura (come quella, per esempio, di Fritz Heinemann) che vedeva

in esso un episodio nel processo che dalla filosofia della vita avrebbe condotto alla filosofia dell'esistenza. Da tale preoccupazione derivava lo sforzo di mostrare il carattere non metafisico della nozione diltheyana di vita, distinguendola da quella simmeliana, e di confinare al tempo stesso la «metafisica» della vita a un momento, anche se al momento conclusivo, del percorso filosofico di Simmel e allo Spengler di *Der Untergang des Abendlandes*. In altri termini, la filosofia della vita era considerata un aspetto, tutto sommato, secondario dello sviluppo del movimento storicistico contemporaneo, connesso al perpetuarsi di un'eredità romantica.

Certamente, il termine «romantico» impiegato nel 1956 era quanto mai generico, e rifletteva l'uso polemico che ne faceva Abbagnano; oggi mi guarderei bene dal ricorrere ad esso. Tuttavia serviva, in mancanza di meglio (cioè in mancanza di un'indagine più approfondita), a segnare il distacco dai presupposti della scuola storica tedesca, l'abbandono della nozione di «spirito del popolo» e il rifiuto dello storicismo economico, particolarmente marcato nella critica weberiana a Wilhelm Roscher e a Karl Knies. Ma serviva anche, sul versante opposto, a qualificare il biologismo di uno Spengler, fondato sul richiamo a Goethe utilizzato in funzione antiscientifica, o il rapporto che Ranke aveva istituito tra l'individuo (o l'epoca) e la divinità, con un esito «sacralizzante» diverso, ma per certi versi analogo a quello hegeliano. Anche da questo punto di vista Weber assumeva, nello sviluppo del movimento storicistico, un ruolo decisivo. Il rifiuto dello storicismo economico diventava un momento di rottura nei confronti di una filosofia della storia costruita sulla base della nozione di «personalità» o del concetto di «spirito del popolo» o di una visione del processo storico inteso come

totalità. E su di esso si faceva leva nel respingere il tentativo di presentare lo storicismo come uno sviluppo unitario, del tipo di quello compiuto da Meinecke in *Die Entstehung des Historismus* e negli altri saggi degli anni Trenta.

Quanto di quell'impostazione sia ancor oggi valida, è difficile dirlo. Problematico mi sembra soprattutto il rilievo teorico che attribuivo, nella presentazione dello storicismo, all'analisi della struttura del mondo umano. Certamente, questo è un aspetto importante dell'opera di Dilthey, in particolare dell'ultimo Dilthey; ma vale anche per gli altri autori? E quale possibilità di sviluppo ha un'analisi di carattere «formale», che respingendo una filosofia «materiale» della storia si limiti, in sostanza, al riconoscimento della storicità dell'uomo e dei prodotti dell'attività umana? Se l'analisi metodologica svincolata dal quadro di una teoria della conoscenza può essere proseguita, e anche mostrarsi feconda, sul terreno delle singole discipline e dei loro rapporti, un'analisi strutturale di quel tipo rischia di essere ripetitiva, se non tautologica. Chi ha la mia età ricorda sempre con fastidio l'insistenza banalizzante sull'affermazione che l'uomo è un essere storico perché vive nel tempo e nella storia, che circolava sulla bocca di molti negli anni Cinquanta e Sessanta: un'affermazione certamente corretta, ma che può valere, tutt'al più, come *memento*. Ma, lasciando da parte i giudizi di valore, c'è da chiedersi se alla pur meritoria opera *destruens* dello storicismo non abbia fatto seguito, nella cultura contemporanea, un recupero della filosofia della storia, anche se in forme diverse da quella tradizionale, e se la vera svolta non consista, anziché nel passaggio dalla filosofia della storia a una teoria della storicità, nello sforzo di delineare una visione del processo storico fondata su



una pluralità di «culture» o di «civiltà» distinte e sui loro molteplici rapporti.

Più che proporre una teoria della storicità la cultura filosofica – e non soltanto filosofica – contemporanea si è infatti impegnata in un'opera *construens*, orientata verso una comprensione del processo storico in termini non di sviluppo lineare, bensì di incontri e scontri tra società «globali». Già la «sociologia della religione» weberiana si muoveva in questa direzione, cercando di determinare i motivi per i quali soltanto l'Occidente moderno ha conosciuto un'economia capitalistica organizzata in forma razionale, lo stato razionale, il diritto razionale-formale, e infine il processo di autonomizzazione delle diverse sfere della vita. In una prospettiva differente, pregiudicata da un'interpretazione delle culture come organismi irriducibili e incomunicabili tra loro, Spengler vedeva nella «storia universale» il ripetersi di una vicenda ciclica che coinvolge anche, come caso particolare, la civiltà occidentale. E su questa strada, respingendo i presupposti biologistici a cui Spengler si richiamava, anche Arnold J. Toynbee spostava l'asse dello studio della storia dalla nazione alla civiltà, cercando di individuare le fasi dello sviluppo (e del declino) attraversate dalle varie civiltà. Queste sono, indubbiamente, costruzioni macrostoriche o, se vogliamo, storico-filosofiche; ma lo sono in una veste ben diversa da quella della concezione hegeliana o delle costruzioni eurocentriche che facevano appello al concetto di «spirito del popolo». E presentano anche, nel caso di Spengler come di Toynbee, un largo margine di arbitrarietà. Ma sarebbe sbagliato liquidarne, insieme al contenuto, anche il significato, e disconoscere la loro importanza come se non rispondessero all'esigenza di una visione più adeguata dello sviluppo storico e del nostro stesso

presente. Ciò che appare oggi necessario è l'abbandono dell'idiografismo che per oltre un secolo ha costituito l'ideale dello storico di mestiere, e uno sforzo di comparazione che consenta di mettere in luce forme e conseguenze del processo di unificazione del globo nel quale siamo coinvolti. In altri termini, ciò che ci occorre è una concezione della storia che sia «globale» senza essere unitaria, che sia universale senza però perdere di vista le differenze tra le società e le culture di cui queste sono portatrici.

#### 4. Quale eredità?

Nel corso degli anni sono ritornato spesso a occuparmi di storicismo sotto la spinta di sollecitazioni esterne, sia nei *post-scripta* alle due successive edizioni del mio libro giovanile sia in occasione di convegni sia in articoli di rivista o di enciclopedia – da ultimo in quello scritto per la nuova *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Ognuno, si sa, è prigioniero del proprio passato, e ciò vale anche per uno studioso. Ma ogni volta che sono ritornato su questi temi l'ho fatto con un senso di distacco crescente, più di estraneità che di adesione.

Già da giovane, quando cominciai a occuparmi degli autori che ho prima ricordato, non mi sono mai ritenuto uno storicista (e a nessuno, per la verità, venne in mente di definirmi tale). Me lo precludeva la convinzione – che mantengo ancor oggi – che lo storicismo non costituisca una tradizione unitaria, e che tra lo storicismo ottocentesco e il movimento storicistico contemporaneo esista, pur nella continuità di alcuni motivi, una fondamentale cesura; e me lo precludeva altresì un'altra convinzione, quella della sostanziale eterogeneità delle

posizioni che lo stesso storicismo contemporaneo comprende. Ma vi erano anche ragioni teoriche, che si sono venute consolidando nel corso degli anni, e che in parte sono emerse da quanto ho detto. Perciò, quando nel nostro paese venne di moda parlare di filosofia come «sapere storico»<sup>[9]</sup>, quell'impostazione mi parve inaccettabile per il suo carattere riduttivo: perché se da un lato anche la filosofia è, e dev'essere, oggetto di considerazione storica, dall'altro essa non può, né deve, riferirsi in maniera esclusiva e neppure prevalente al sapere storico. A *fortiori*, quindi, non ho mai condiviso i tentativi di «ideologizzazione» dello storicismo, che si proponevano di assimilarlo o di ridurlo al marxismo, e neppure i tentativi di una sua «attualizzazione», meno che mai lo sforzo di riproporre – sulle ceneri ancor calde dell'interpretazione idealistica – una presunta tradizione filosofica italiana, che avrebbe il suo inizio o il suo centro (poco importa) nella figura, pur così significativa, di Giambattista Vico.

Sarà quindi opportuno, prima di concludere, chiederci apertamente che cosa lo storicismo – e più particolarmente quello contemporaneo – abbia ancora da insegnarci, e quale sia stata la sua eredità. La risposta alla prima domanda è, da parte mia: ben poco. E poco proprio su quel terreno dell'analisi metodologica che negli anni Cinquanta pensavo potesse essere il più fecondo. Lo storicismo ha avuto il merito indiscusso di rivendicare la specificità del sapere storico, recependo e traducendo in termini di riflessione filosofica lo sviluppo che la storiografia, le «scienze dello spirito» e, da ultimo, le scienze sociali avevano avuto nel corso dell'Ottocento. Ma le dicotomie che esso ha elaborato, contrapponendo questo sapere alle scienze della natura (poco importa, qui, se definite su base oggettiva o su base puramente logica), non sembrano avere

una validità maggiore dei tentativi di ricondurlo a una prospettiva epistemologica unitaria, fondata sul postulato dell'unità della scienza. In particolare, l'antitesi tra spiegazione e comprensione rispecchia una situazione nella quale la storiografia era appunto una «scienza dello spirito», e non ancora una scienza sociale in senso lato, ossia – per usare una formula che ha avuto molto successo in ambito tedesco – «scienza sociale storica». La posizione della conoscenza storica in rapporto alle altre discipline che studiano la vita sociale dell'uomo richiede di essere definita con strumenti differenti da quelli che lo storicismo ci ha lasciato: basti pensare all'importanza della storia comparata, a questa specie di terreno d'incontro, di «incrocio» tra filosofia della storia, storiografia e scienze sociali che ci ha permesso di penetrare condizioni e modalità dei diversi processi di modernizzazione. E forse, tra non molto, dovrà essere definita anche in relazione ad altre discipline, appartenenti a quelle che erano chiamate le «scienze della natura»: non è forse la genetica che, insieme alla linguistica, ci sta consentendo di ricostruire il processo di diffusione della razza umana sul pianeta?

Ma anche sull'altro terreno, quello dell'analisi strutturale, lo storicismo non ha più molto da dirci, seppure per una ragione diversa. Il riconoscimento della storicità come dimensione costitutiva dell'uomo è certamente qualcosa di acquisito. Ma da esso non è certamente lecito trarre la conseguenza che l'unica forma di considerazione dei fenomeni del mondo umano sia quella storica. La comprensione/spiegazione storica è indispensabile per cogliere la genesi di un processo, le sue condizioni, i suoi rapporti con altri fenomeni antecedenti o contemporanei; ma rappresenta appunto una prospettiva specifica, un indirizzo specifico di analisi. Se non lo si tiene

ben presente, lo storicismo finisce per assumere una portata riduzionistica. Meno che mai, poi, appare lecito fondare sulla storicità l'appello alla tradizione, come se il riferimento al passato potesse servire per giustificare le scelte che siamo chiamati a compiere nel presente. Il processo storico è sì continuità, ma è anche rottura, insorgenza di novità. Troppo sovente lo storicismo ha acquistato – ebbi a sottolinearlo già nel 1975, in un saggio apparso su «History and Theory»<sup>[10]</sup> – valenze conservatrici, non soltanto, e non tanto, in senso politico; e le ha assunte proprio perché ha arbitrariamente attribuito alla storia, alla storia passata, una funzione legittimante.

Rimane da dare una risposta alla seconda domanda, quella relativa all'eredità dello storicismo. E nel tentarla mi discosterò dal riferimento al contesto italiano, suggerito dal titolo del nostro incontro, per accennare a due orientamenti di pensiero che si sono affermati (non senza incroci e contaminazioni reciproche) rispettivamente nella cultura filosofica tedesca e nella cultura storiografica americana: l'ermeneutica e il narrativismo. Nella sua opera principale, *Wahrheit und Methode*, Hans-Georg Gadamer si è richiamato a Dilthey, accogliendo la tesi della radicale differenza delle scienze dello spirito dalle scienze della natura, ma cercando al tempo stesso di riportarlo a Hegel e alla tradizione idealistica. E dello storicismo Gadamer ha sottolineato come aspetto positivo proprio la teoria della comprensione, collegandola al presupposto della continuità della tradizione che rende superfluo lo sforzo di colmare la distanza temporale che ci separa dal passato, e di «trasporsi» nello spirito di un'altra epoca. Nella versione gadameriana lo storicismo è così diventato una specie di tradizionalismo, e l'interpretazione è stata assimilata alla decifrazione di un testo, in quanto anch'essa caratterizzata

dal «circolo ermeneutico» del rapporto tra il tutto e le sue parti. Questa conclusione è stata sviluppata pochi anni dopo in un ciclo di lezioni su *Le problème de la conscience historique*, dove la conoscenza storica è ricondotta alla comprensione, heideggerianamente intesa come «progetto», e ne viene affermata l'affinità «essenziale» con la tradizione. Così, mentre Dilthey si era proposto di fondare la validità oggettiva della conoscenza storica, pur sulla base di un diverso modello di scientificità, Gadamer s'impegna a spogiarla di qualsiasi specie di oggettività, e non esita a parlare del «miracolo della comprensione», di una comprensione che è «partecipazione all'intento comune». A un'analoga vanificazione di ogni carattere oggettivo della storiografia approda il narrativismo, qual è stato teorizzato a partire dal fortunato volume di Hayden White apparso nel '73, *Metahistory*. Ponendo al posto dell'antitesi tra spiegazione e comprensione la dicotomia tra spiegazione (scientifica) e narrazione, e privando la storiografia di qualsiasi funzione esplicativa, il narrativismo ha finito per assimilarla alla letteratura, per farne anzi una specie di «racconto», e per riprendere – anche se con strumenti di analisi assai più sofisticati – l'equiparazione tra storia e arte del giovane Croce. Lo storicismo di stampo narrativistico (o, meglio, il «neo-storicismo», quale si è auto-definito) rappresenta la più radicale negazione del carattere conoscitivo della storiografia, di quel carattere che lo storicismo ottonevicesco aveva invece cercato di giustificare e talvolta di «fondare» filosoficamente.

Se si guarda al dibattito internazionale, e ai tentativi recenti di ripresa o di riformulazione dello storicismo, lo spettacolo appare dunque desolante. Il richiamo allo storicismo di un Gadamer, declinato in chiave anti-

illuministica, assume la tradizione come fondamento della comprensione; il narrativismo, non disponendo neppure di una base del genere, priva la storiografia di qualsiasi criterio di verifica delle sue ricostruzioni. Anche se per vie differenti, lo storicismo è diventato un aspetto del clima culturale «postmoderno» e dei suoi vaniloqui.

A metà del secolo la cultura filosofica italiana si lasciò alle spalle lo storicismo «assoluto»; e anche la ricerca storica si distaccò, seppur più lentamente, dall'impostazione della storia etico-politica crociana, aprendosi a nuove esperienze storiografiche come il marxismo o la scuola delle «Annales». Mi chiedo se oggi, a mezzo secolo di distanza, non sia venuto il momento di prendere congedo, dopo esser passati attraverso la sua esperienza e mantenendone le acquisizioni, anche dalle altre forme di storicismo, anzi dallo storicismo in quanto tale.

---

[1] Le prime due edizioni (1956 e 1971) apparvero presso Einaudi, l'una nella collana degli «Studi e ricerche» e l'altra nella «Biblioteca di cultura filosofica», mentre la terza edizione è stata pubblicata dalle Edizioni di Comunità nel '94. Ad essa, e più specificamente al *Post-scriptum* 1994, si rimanda per le indicazioni bibliografiche degli studi citati nel testo.

[2] Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956, p. 144, III ed. cit., p. 115.

[3] È il titolo del paragrafo conclusivo del secondo capitolo della parte dedicata a Max Weber, su «La struttura delle scienze storico-sociali»: cfr. p. 335, III ed. cit., p. 294.

[4] Il volume fu pubblicato dall'editore Lerici, e in seconda edizione dal Saggiatore nel 1991.

[5] Mi riferisco alla raccolta di saggi apparsa con il titolo *Max Weber*.

Razionalità e razionalizzazione, Milano, Il Saggiatore, 1982, II ed. con il sottotitolo modificato in *Oltre lo storicismo*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (il sottotitolo mi fu suggerito dal volume di W. Mommsen, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf, Droste, 1972): di questi saggi è apparsa anche un'edizione tedesca, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.

[6] Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 337, III ed. cit., p. 296.

[7] *Ibidem*, p. 382, III ed. cit., p. 339.

[8] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, Leipzig, Teubner, 1927, p. 150, trad. it. nel volume *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 239-240 [ora in *Scritti filosofici* (1905-1911), a cura di Pietro Rossi, Torino, Utet, 2004, p. 244].

[9] Il riferimento è ovviamente al libro di E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959.

[10] Pietro Rossi, *The Ideological Valences of Twentieth-Century Historicism*, in «History and Theory», XIV, Beiheft 14, *Essays on Historicism*, 1975, pp. 15-29.



## Parte seconda. Il "nuovo illuminismo" e la cultura torinese

## **Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al nuovo Illuminismo**

Il capitolo illustra le tappe fondamentali della biografia intellettuale di Nicola Abbagnano: dall'arrivo a Torino nel 1936 alla pubblicazione, nel 1939, de "La struttura dell'esistenza"; dalla successiva elaborazione di una propria forma di esistenzialismo ("esistenzialismo positivo") alla creazione di un linguaggio filosofico originale sottostante le categorie della libertà, della scelta e della problematicità; dalla svolta neoilluministica di fine anni Quaranta fino all'empirismo metodologico e al dibattito storiografico italiano degli anni Cinquanta-Settanta.

### **1. La scoperta della filosofia dell'esistenza**

Abbagnano giunse a Torino alla fine del 1936, come professore di Filosofia nella Facoltà di Magistero, lasciandosi alle spalle la Napoli della sua giovinezza, dove aveva fin allora diviso il proprio insegnamento tra il liceo Umberto I e l'istituto Suor Orsola Benincasa. Vi giungeva dopo una carriera che era sembrata, all'inizio, rapidissima (già nel '27 egli era stato incluso, ventiseienne, nella terna dei vincitori di un concorso universitario), ma che si era rivelata in seguito irta di difficoltà. E a Torino rimarrà fino

al termine della propria attività accademica, insegnando per tre anni in Magistero e poi trasferendosi nel '39 alla Facoltà di Lettere e Filosofia, e rifiutando, a metà degli anni Cinquanta, la proposta di rientrare a Napoli come successore del suo maestro Antonio Aliotta.

A Torino Abbagnano entrava in contatto con un ambiente culturale assai diverso da quello di provenienza, il quale si presentava spaccato tra quella che egli definirà polemicamente la «corte» di Croce e la scuola aliottiana che dominava la filosofia accademica partenopea<sup>[1]</sup>. A differenza di altri settori disciplinari – come la letteratura e la storia dell'arte – la filosofia si era sottratta, nell'ateneo torinese, all'egemonia idealistica; i maestri che la professavano, da Annibale Pastore a Erminio Juvalta, da Adolfo Faggi a Giovanni Vidari, si erano formati in un clima assai diverso, a cavallo tra positivismo e neokantismo, precedente al «rinnovamento filosofico» di cui erano stati protagonisti Croce e Gentile. Soltanto con Augusto Guzzo, anch'egli di formazione napoletana, che dopo aver insegnato nell'Istituto superiore di Magistero di Torino dal 1924 al '32 era stato chiamato a Pisa, la roccaforte gentiliana di quel periodo, per poi fare ritorno due anni dopo nella Facoltà di Lettere quale successore di Juvalta sulla cattedra di Filosofia morale, la filosofia idealistica era penetrata a Torino; ma il suo era, tutto sommato, un idealismo *sui generis*, nutrito di motivi religiosi di ascendenza agostiniana, che si richiamava piuttosto a Sebastiano Maturi e che s'inseriva nella svolta spiritualistica dell'attualismo di cui era protagonista soprattutto Armando Carlini. In questo ambiente più aperto ad altre filosofie, meno incline a proclamazioni di superiorità nazionale, anche la filosofia dell'esistenza suscitò interesse, e cominciò a essere studiata. Del resto

anche Carlini, cui Guzzo rimarrà a lungo legato, traduceva per la prima volta nel 1936 un testo heideggeriano, *Was ist Metaphysik?*; e pochi anni dopo un giovane allievo di Guzzo, Luigi Pareyson, parlerà del «pre-esistenzialismo» di Carlini, nel discutibile tentativo di accreditare una linea di continuità, in chiave «personalistica», tra attualismo ed esistenzialismo.

Proprio una rivista ancora formalmente milanese, ma sempre più gravitante su Torino per lo stretto rapporto che legava Gioele Solari a Piero Martinetti ritiratosi nel suo eremo canavesano, aveva aperto le porte alla filosofia dell'esistenza con due articoli, di carattere prevalentemente informativo, scritti da Giulio Grasselli e da Ernesto Grassi sui rapporti tra Heidegger e il movimento fenomenologico<sup>[2]</sup>. Ma anche Pastore e un filosofo cattolico di formazione torinese, poco più giovane di Guzzo, cioè Carlo Mazzantini, si andavano interessando dello Heidegger di *Sein und Zeit*. Se la fenomenologia, grazie soprattutto ad Antonio Banfi, era diventata di casa a Milano, Heidegger cominciava a essere un punto di riferimento della cultura filosofica torinese proprio nel periodo in cui Abbagnano vi giungeva da Napoli. Quando precisamente egli abbia letto *Sein und Zeit*, non è dato sapere: la dichiarazione che compare nei *Ricordi di un filosofo* – un'intervista autobiografica non sempre attendibile – secondo la quale questa lettura sarebbe immediatamente successiva alla pubblicazione dell'opera<sup>[3]</sup>, sembra smentita dall'assenza di qualsiasi traccia nei testi del periodo napoletano, compreso l'ultimo, *Il principio della metafisica* del '36. E neppure sappiamo quando Abbagnano abbia incontrato lo Jaspers della *Philosophie*, e se su questo incontro abbia inciso, e in quale misura, lo studio che ne aveva intrapreso il giovane

Pareyson[4]. Certo è che *La struttura dell'esistenza*, pubblicata nel 1939, mostra una conoscenza approfondita del testo di Heidegger, e una conoscenza meno approfondita, ma pur sempre significativa, del pensiero jaspersiano.

Nel saggio introduttivo a una raccolta di scritti di Abbagnano, che risale al 1965, Norberto Bobbio ha ricordato l'impressione «sconvolgente» suscitata, al suo apparire, da *La struttura dell'esistenza*: l'impressione di trovarsi di fronte a una nuova impostazione e, al tempo stesso, a un nuovo linguaggio, l'una e l'altro del tutto estranei al clima della filosofia idealistica[5]. In Carlini e negli altri che, prima di Abbagnano, si erano accostati ai testi dell'esistenzialismo tedesco questa era servita spesso da filtro (o da schermo) nel processo di recezione, e lo sforzo di acclimatare la nuova filosofia si risolveva nella sua traduzione in un linguaggio più familiare alla cultura italiana. Nulla di tutto questo è dato ritrovare, invece, nel libro di Abbagnano. Qui il riferimento a Heidegger e a Jaspers è diretto, privo di mediazioni, anche di quelle che avrebbe potuto offrirgli il suo itinerario precedente, in particolare il giovanile volume su *Le sorgenti irrazionali del pensiero*. E se nella produzione precedente è dato rintracciare la genesi remota di alcuni temi de *La struttura dell'esistenza*, non c'è dubbio che quest'opera segna una cesura nello sviluppo del pensiero dell'autore.

Essa comportava un netto distacco dal modo in cui, per tutti gli anni Trenta, la cultura italiana aveva preso in considerazione la filosofia dell'esistenza. Abbagnano – che pure aveva precocemente studiato Husserl, dedicando un breve saggio alle *Cartesianische Meditationen*[6] – non mostra un interesse particolare per il rapporto tra fenomenologia ed esistenzialismo, sul quale insistevano le prime letture di

Heidegger. Più che quello con Husserl, egli sottolineava il legame di Heidegger con Dilthey (esplicitamente dichiarato, del resto, in *Sein und Zeit*); e in Dilthey indicava l'origine di un concetto-chiave della propria opera, quello di struttura. Non meno estraneo ad Abbagnano è il tentativo di dare un'interpretazione religiosa della filosofia dell'esistenza, di utilizzarla come supporto per quella svolta spiritualistica che costituiva una delle vie di uscita dalla «crisi dell'idealismo», e di cui erano appunto protagonisti Carlini e Guzzo. Idealismo ed esistenzialismo sono, per Abbagnano, alternativi; tra l'uno e l'altro non c'è continuità, né può esserci sintesi. E l'esistenzialismo, quale egli lo leggeva in Heidegger, non è una filosofia religiosa: non lo è neppure, in fondo, in Kierkegaard, che verrà più tardi presentato come il «filosofo della possibilità negativa», complementare a Kant, il «filosofo della possibilità positiva»<sup>[7]</sup>. Meno che mai, poi, è una filosofia – o la filosofia – della crisi, secondo un cliché interpretativo che avrà larga fortuna nell'immediato dopoguerra, e che ispirerà anche l'analisi sviluppata da Norberto Bobbio ne *La filosofia del decadentismo*<sup>[8]</sup>.

Su un punto fondamentale Abbagnano concordava con Heidegger: sulla coincidenza tra analisi esistenziale e analisi ontologica, sulla necessità di definire l'esistenza sulla base del suo rapporto costitutivo con l'essere. Nell'ultimo volume del periodo napoletano egli non aveva esitato ad andare in cerca del «principio della metafisica», individuandolo nel «pensiero» – nel pensiero, però, interpretato in chiave non soggettivistica, e quindi agli antipodi della riduzione gentiliana all'atto puro. Ne *La struttura dell'esistenza* l'ontologia subentra alla metafisica, l'essere al pensiero: «la filosofia è ontologia sin dalla sua prima definizione metafisica», in quanto «autorivelazione

dell'essere come problema»<sup>[9]</sup>. L'esistenza è «sforzo verso l'essere», e la sua struttura è definita dal movimento in virtù del quale essa realizza, o tende a realizzare, la coincidenza, anzi l'«unità», tra situazione iniziale e situazione finale<sup>[10]</sup>. Su questa base Abbagnano riprendeva, e riformulava, i temi classici di *Sein und Zeit*: il rapporto tra l'esistenza e l'ente, la distinzione tra l'uomo e gli altri enti, l'appartenenza dell'uomo al «mondo», la coesistenza, il carattere temporale dell'esistenza, il rapporto tra tempo e storia, il nesso tra la temporalità e la morte. Le dense pagine de *La struttura dell'esistenza* rappresentano, anche nella loro veste esteriore (compresa l'articolazione in paragrafi), una riscrittura di *Sein und Zeit*; e non sarebbe difficile farne un confronto puntuale. Ma più che le affinità o le coincidenze, è importante cogliere le divergenze tacite oltre a quelle esplicite, i punti di un distacco che si andrà via via approfondendo. Il penultimo capitolo de *La struttura dell'esistenza* – che precede quello conclusivo sulla morte – è intitolato a «La norma», e sottolinea la necessità, per la struttura dell'esistenza, di quella che Abbagnano chiama l'«opzione autentica». L'analisi esistenziale assume qui una dimensione assiologica estranea a Heidegger, per il quale esistenza autentica ed esistenza inautentica costituivano alternative prive di rilevanza dal punto di vista del valore. Per Abbagnano, invece, l'esistenza autentica acquista un primato ontologico, diventando condizione di possibilità della «libertà dell'ente». La radice di questo mutamento di impostazione è da rintracciare, forse, nella nozione di «impegno» (da lui impiegata ben prima che Sartre e il marxismo postbellico ne facessero una parola alla moda), che serve ad Abbagnano per distinguere le due modalità dell'esistenza. Unità della struttura e «dispersione» corrispondono rispettivamente a un'esistenza fondata

sull'impegno – che è, in ultima analisi, impegno verso l'essere – e a un'esistenza non impegnata. Soltanto l'esistenza autentica, caratterizzata dall'«impegno totale»<sup>[11]</sup>, rende possibile la libertà dell'ente. Abbagnano poteva perciò inferire la «connessione dell'essere dell'esistenza con la normatività», e concludere che «la normatività esprime la natura della struttura»<sup>[12]</sup>, determinando in tal modo la «possibilità garantita», che in quanto «costitutiva di una sfera dell'essere», è un valore<sup>[13]</sup>. A differenza di Heidegger, Abbagnano collegava l'essere al dover essere, e definiva l'essere dell'esistenza come «possibilità di possibilità»: soltanto l'esistenza che si realizza come struttura, cioè come unità tra situazione iniziale e situazione finale, rende possibile la possibilità stessa. In questa maniera egli poteva riprendere la nozione heideggeriana di destino, interpretandola come «saldatura tra passato e avvenire», come assunzione del proprio passato in vista dell'avvenire<sup>[14]</sup>, e farne il fondamento della storicità, di una storicità che è la stessa costituzione dell'essere degli enti, ma solamente in quanto si contrappone alla temporalità dell'esistenza inautentica.

La fedeltà al proprio destino, e quindi a un passato da «assumere» come base delle scelte future, diventava così la norma dell'esistenza. Questa fedeltà non era soltanto, per Abbagnano, fedeltà alla finitudine temporale dell'ente; era anche fedeltà in senso coesistenziale, impegno per la «costituzione di una comunità atta a realizzare la comprensione fra gli enti»<sup>[15]</sup>. Sulla storicità così intesa poggia – come già per Heidegger – la scienza storica, poiché l'opzione storiografica si radica nell'opzione esistenziale. Lungi dall'essere filosoficamente neutrale, questa concezione della storicità in termini di fedeltà al destino non era priva di implicazioni etico-politiche. La scienza



storica – così terminava il capitolo sulla storia – «non considera l'individuo se non in rapporto alla comunità di popolo o di nazione al quale esso appartiene e nella quale l'azione di lui si inserisce»; essa è «la rivelazione del destino di un popolo»<sup>[16]</sup>, al quale l'individuo è necessariamente vincolato, almeno in senso normativo.

## 2. Esistenzialismo negativo ed esistenzialismo positivo

Nell'introduzione a *La struttura dell'esistenza* Abbagnano delineava una sommaria, e invero non molto originale, genealogia della filosofia dell'esistenza. Nella ricerca dell'essere egli individuava tre tappe, rappresentate dalla metafisica platonico-agostiniana, dalla metafisica cartesiana e dalla metafisica kantiana: nella prima l'essere si pone «al di là dello sforzo fatto per attingerlo», e lo sforzo verso l'essere non è concepito come costitutivo dell'uomo; nella seconda «l'essere si pone come auto-rivelazione dell'essere» al soggetto, senza però che il suo essere venga definito «sul fondamento di questo sforzo»; la terza, infine, non considera l'essere in quanto oggetto o in quanto soggetto, ma «considera esclusivamente la possibilità dell'uomo di compiere questo sforzo»<sup>[17]</sup>. Anche Kant, pur riconoscendo l'«unità essenziale dello sforzo verso l'essere con l'essere», ha finito per ricondurre l'uomo a una «totalità conglobante» (l'espressione traduce evidentemente l'*Umgreifende* jaspersiano) che è il mondo noumenico. L'idealismo ha sì eliminato il mondo noumenico, ma al prezzo di risolvere la totalità dell'essere «nella totalità delle sue articolazioni interiori», escludendo «la possibilità della trascendenza»; esso «segna così una battuta di arresto nella fondazione dell'ontologia iniziata da Kant»<sup>[18]</sup>. Occorre perciò abbandonare la strada percorsa

dall'idealismo e dar luogo a un'ontologia nella quale lo sforzo verso l'essere sia «assunto come definizione dell'essere nella sua totalità»<sup>[19]</sup>, come ha appunto fatto la filosofia dell'esistenza. Non l'idealismo, bensì l'esistenzialismo costituisce la legittima prosecuzione della filosofia di Kant.

Già allora Abbagnano cominciava però a prendere le distanze da Heidegger e da Jaspers. Heidegger considera lo sforzo verso l'essere «rispetto al suo punto di partenza», definendo il movimento della trascendenza «nei confronti della situazione iniziale», cosicché l'esistenza si presenta come un «ex-sistere dal niente», come «un installarsi e un mantenersi nel rapporto col niente»; Jaspers lo considera invece «rispetto alla sua situazione finale», cioè all'essere, che si pone «al di là dello sforzo che muove verso di esso», e risulta perciò inattingibile. «Lo sforzo verso l'essere diventa nella metafisica di Heidegger *angoscia*, cioè *esistere per il niente*; nella metafisica di Jaspers diventa *realizzazione della propria impossibilità*... Lo sforzo verso l'essere diventa *sforzo verso l'impossibilità dello sforzo* oppure *sforzo verso il niente*: scacco od angoscia»<sup>[20]</sup>. Due anni dopo, nel saggio *Esistenza e sostanza* del '41 – poi divenuto il secondo capitolo dell'*Introduzione all'esistenzialismo* – Abbagnano parlerà di tre «vie» o «posizioni» dell'esistenzialismo: quella di Heidegger, per il quale il «fondamento dell'esistere» è il suo distaccarsi dal nulla, ma il fallimento di questo sforzo fa sì che l'esistenza sia definita «*dall'impossibilità che essa non sia il nulla*»; quella di Jaspers, per il quale l'esistenza è un «trascendere verso l'essere» che però «non è mai raggiungimento dell'essere e identificazione con l'essere», ed è quindi definita «*dall'impossibilità che essa sia l'essere*»; e infine la sua, che definisce invece l'esistenza in base alla «*possibilità che essa sia il rapporto con l'essere*»<sup>[21]</sup>. Al rifiuto

delle filosofie che postulano un rapporto necessario con l'essere faceva così riscontro il rifiuto delle forme di esistenzialismo che risolvono il rapporto con l'essere nell'impossibilità del rapporto stesso: per questa via Abbagnano faceva valere «l'*originaria problematicità di quel rapporto*»<sup>[22]</sup>, che poggia su un'altrettanto originaria indeterminazione dell'essere.

Il periodo successivo alla pubblicazione de *La struttura dell'esistenza* è contrassegnato infatti non più dall'appropriazione dei temi e del linguaggio dell'esistenzialismo, ma dal tentativo che Abbagnano va compiendo di elaborare una propria forma di esistenzialismo, alla quale darà, nel dopoguerra, il nome di «esistenzialismo positivo». A tale tentativo si accompagna la difesa della filosofia dell'esistenza di fronte agli attacchi che, nella cultura filosofica italiana, le venivano mossi da varie parti. Ben presto, infatti, l'esistenzialismo si era posto al centro del dibattito filosofico, intrecciandosi con la critica all'idealismo e l'autocritica che di esso andavano sviluppando molti dei suoi esponenti. In questo clima si colloca la discussione su «Primato», la rivista di Giuseppe Bottai: aperta e conclusa da Abbagnano, essa vide la partecipazione di molti eminenti protagonisti della filosofia italiana del tempo: da Enzo Paci, il solo a dichiararsi anch'egli esistenzialista, a Carlini e Guzzo, aperti a un esistenzialismo declinato in chiave religiosa, da Ugo Spirito a Pantaleo Carabellese, dal neoscolastico Francesco Olgiati a Galvano Della Volpe, Cesare Luporini, Antonio Banfi, e infine allo stesso Gentile<sup>[23]</sup>. Fu un dibattito importante, svoltosi nel pieno di una guerra che si avviava verso il disastro militare e l'invasione del paese, e che avrebbe di lì a pochissimi mesi condotto al crollo del regime fascista; un dibattito nel quale studiosi di orientamento diverso furono

costretti a prendere atto della novità della filosofia dell'esistenza, a proporre delle genealogie (spesso fantasiose), a definirne il rapporto con la più recente tradizione filosofica italiana, talvolta accogliendone alcuni motivi, altre volte respingendola più o meno in blocco. Ma esso fornì anche l'occasione di misurare – come scrisse Abbagnano nell'intervento conclusivo – la «incompleta e superficiale intelligenza» dell'esistenzialismo tedesco<sup>[24]</sup> o, in termini meno diplomatici, la scarsa conoscenza dei suoi testi, e di constatare la diffusa tendenza al ricorso a formule come quella che qualificava l'esistenzialismo come «filosofia della crisi» o come «moda filosofica», che avrebbero avuto larga diffusione dopo il '45<sup>[25]</sup>.

In questa difesa dell'esistenzialismo Abbagnano era indotto anche a rivisitarne i temi e a modificarne, in qualche misura, il linguaggio. Chi legga attentamente i saggi confluiti nell'*Introduzione all'esistenzialismo* (1942) e in *Esistenzialismo positivo* (1948), o la relazione dal titolo *Finitudine e problematicità*, presentata al Congresso internazionale di Filosofia del novembre 1946 (e poi divenuta il capitolo iniziale di *Filosofia religione scienza*), può avvertire spostamenti d'accento poco appariscenti, e tuttavia significativi. Dopo il dibattito su «Primato» la polemica nei confronti dell'idealismo passa in secondo piano, come se avesse ormai perduto d'importanza, mentre sempre più marcato è il distacco dalle versioni spiritualistico-religiose della filosofia dell'esistenza. Ma nel dopoguerra l'avversario diretto diventa, in primo luogo, il Sartre de *L'être et le néant*, che dell'esistenzialismo dava una versione inaccettabile ad Abbagnano non soltanto per il suo esito, ma anche per il ricorso a un linguaggio coscienzialistico. La stessa designazione del proprio esistenzialismo come «esistenzialismo positivo» è

strettamente legata alla critica che Abbagnano viene sviluppando nei confronti dell'«esistenzialismo negativo», che è sì quello di Heidegger e di Jaspers, ma è anche, in misura crescente, quello sartriano. Di quest'ultimo egli respingeva l'«equivalenza di valore delle possibilità umane», in quanto «tutte votate allo scacco», e la conseguente trasformazione del concetto del possibile «in quello dell'impossibile»<sup>[26]</sup>. Ma la critica si rivolgeva anche, parallelamente, verso quelle forme di esistenzialismo che pretendono di garantire il rapporto con l'essere, anzi con un essere concepito come Dio, con il risultato che le possibilità umane «sono già, da questo punto di vista, possibilità realizzate in quanto date o concesse all'uomo dall'Essere stesso che tutte le contiene nella loro compiuta realizzazione»<sup>[27]</sup>. La possibilità deve invece rimanere aperta sia alla realizzazione che alla non-realizzazione: «quando una di queste vie è chiusa, non c'è possibilità ma determinazione necessaria», e la possibilità si trasforma surrettiziamente nel suo opposto, ossia nel necessario<sup>[28]</sup>.

Abbagnano veniva così svincolandosi dall'impianto heideggeriano de *La struttura dell'esistenza*. In questa direzione agivano anche il richiamo diretto a Kierkegaard (il cui nome compariva una volta sola, e incidentalmente, nell'opera del '39) e il rilievo maggiore attribuito a Jaspers – ai quali non era probabilmente estranea l'influenza di Paci, divenuto nell'immediato dopoguerra il «deuteragonista» dell'esistenzialismo italiano. A Kierkegaard viene ora riconosciuto il merito di aver sottratto la filosofia a una considerazione oggettivistica, cioè alla «pretesa di conoscere l'uomo così come si conosce una qualsiasi delle cose del mondo»<sup>[29]</sup>. In seguito, più che venir collegato a Pascal e a Nietzsche, Kierkegaard sarà accostato a Kant – come si è visto – come il filosofo che ha posto in luce

l'aspetto negativo della possibilità, la «possibilità-che-non», non meno essenziale della «possibilità-che-sì». In quanto a Jaspers, Abbagnano ne andrà rivalutando l'idea di una tradizione filosofica, di un patrimonio di dottrine con le quali il filosofo può, e deve, entrare in rapporto<sup>[30]</sup>.

Il richiamo a Kierkegaard si accompagnava allo spostamento di accento dalla comunità al singolo, e all'abbandono della nozione di un destino comune ai membri della comunità. Ne *La struttura dell'esistenza* la coesistenza non è soltanto rapporto tra l'io e il tu, non è soltanto inter-comprensione e, come tale, trans-soggettività; in quanto si realizza storicamente, essa diventa comunità. Infatti la costituzione dell'individualità «è sempre, simultaneamente, la costituzione di una comunità atta a realizzare la comprensione fra gli enti»<sup>[31]</sup>, al cui destino l'individuo deve restare fedele. In una conferenza del 1940 su *L'uomo e la filosofia* – poi raccolta nell'*Introduzione all'esistenzialismo* – Abbagnano aveva parlato in modo esplicito di un «destino dei popoli», rivendicando il carattere peculiare di «noi, uomini dell'occidente» che «ci muoviamo nella storia perché comprendiamo ciò che siamo e ciò che vogliamo»<sup>[32]</sup>. Analogamente, nell'intervento iniziale del dibattito su «Primato» il destino era definito come «fedeltà al proprio compito storico, cioè a se stessi, alla comunità e all'ordine del mondo»<sup>[33]</sup>. Quando però Abbagnano ne rielaborò il testo per raccogliarlo, a guerra finita, nel volume *Esistenzialismo positivo*, il significato del destino veniva illustrato attraverso il richiamo al mito platonico di Er, cioè alla scelta che le anime, le singole anime, fanno della propria vita: «una sola è la possibilità che mi è propria ed è quella alla quale posso dedicarmi con un impegno appassionato e totale»<sup>[34]</sup>. La fedeltà al destino non è più

fedeltà al destino del popolo, a una comunità concepita come entità metafisica di carattere sovra-individuale, ma è divenuta fedeltà a se stesso, alla propria possibilità. Il riferimento a Heidegger che, nel discorso rettorale del '33, aveva identificato in tono profetico il destino con la missione spirituale del popolo tedesco, lasciava il posto al «singolo» kierkegaardiano, reinterpretato in chiave non religiosa.

### 3. La filosofia della possibilità

Negli scritti del primo dopoguerra – che accompagnano cronologicamente la stesura della *Storia della filosofia* – vengono emergendo, o acquistano una nuova portata, categorie filosofiche che ne *La struttura dell'esistenza* (e ancora nel dibattito su «Primato») erano sì presenti, ma rimanevano in secondo piano. La prima di queste è la categoria di libertà, strettamente connessa a quella di scelta. Nel quarto capitolo dell'*Introduzione all'esistenzialismo*, dedicato appunto al problema della libertà, Abbagnano respingeva il tentativo di riportarla a una ragione oggettiva, kantianamente connessa a un «regno dei fini», oppure – al contrario – a una ragione soggettiva, che comporta la riduzione dell'esistenza umana «all'ordine necessario dei momenti del Soggetto assoluto»<sup>[35]</sup>. E collegava la libertà all'esistenza, definendola come «il fondamento e la normatività dell'opzione esistenziale», in virtù del quale «l'uomo decide del proprio destino in conformità di ciò che deve essere»<sup>[36]</sup>. La libertà non è un elemento della natura dell'uomo; è una possibilità che l'uomo realizza realizzando il proprio io, cioè la propria unità, «raccogliendola dalla dispersione degli atteggiamenti incoerenti e perciò vincendo e superando tale

dispersione»[37]. Se in questo testo la libertà appare ancora collegata all'alternativa tra esistenza autentica ed esistenza inautentica, in seguito essa viene definita piuttosto sulla base della nozione di scelta. La libertà diventa possibilità di scelta in una situazione data, in una situazione che non è più la situazione esistenziale dell'uomo in generale, ma è piuttosto una situazione concreta, storicamente determinata. E l'autenticità si trasforma, da modalità dell'esistenza, in una determinazione della possibilità stessa, dal momento che – come Abbagnano si esprime nel primo capitolo di *Filosofia religione scienza* – «una possibilità autentica è quella che è a se stessa la propria garanzia»[38].

Libertà e scelta, finitudine e problematicità: con queste categorie Abbagnano veniva creando un proprio linguaggio, meglio rispondente alle esigenze di un esistenzialismo che voleva essere «positivo». L'uomo è un essere finito che si distingue dagli altri enti per la possibilità di interrogarsi su se stesso, di porsi il problema del proprio posto nel mondo e del suo rapporto coesistenziale con gli altri: questo è appunto il compito della filosofia. Ma la finitudine è strettamente legata alla problematicità dell'esistenza, all'assenza di garanzie che possano provenire dal rapporto con una realtà assoluta. Nel corso della sua esistenza l'uomo si trova sempre a dover scegliere, e la sua scelta si compie tra possibilità che gli sono date, e che perciò lo condizionano – tra cui ve ne sono di autentiche e di non autentiche. Se ci si chiede quale sia il criterio che consente di discriminare tra le possibilità, la risposta di Abbagnano è che questo criterio è offerto dalla possibilità della possibilità, cioè dalla possibilità trascendentale. La possibilità non ha altro fondamento che se stessa. Ma ciò vuol dire che una possibilità autentica si distingue per il



fatto di essere riproponibile, di poter essere scelta di nuovo, in quanto «è il dover essere di se stessa»<sup>[39]</sup>. La possibilità autentica è quella che l'uomo deve scegliere in quanto gli garantisce la possibilità di poter scegliere ancora; al contrario, la possibilità inautentica è quella che si risolve in impossibilità, cioè che non può più essere oggetto di scelta o che è preclusiva di scelte ulteriori.

In tal modo l'alternativa tra esistenza autentica ed esistenza inautentica veniva a tradursi in quella tra possibilità e impossibilità, e più in generale – dal momento che l'impossibilità non è altro che il risvolto negativo della necessità – tra possibilità e necessità. Nel presentare il proprio esistenzialismo come filosofia positiva Abbagnano riconduceva la realtà alla possibilità. Merito principale della filosofia dell'esistenza diventa allora quello di aver rotto «il quadro della *necessità* dentro il quale si muove ogni filosofia di tipo dogmatico», interpretando l'uomo e i suoi rapporti con gli altri e con il mondo stesso in termini di possibilità – il che vuol dire non postulando «nessuna natura necessitante, nessun dato immutabile, nessuna legge determinante»<sup>[40]</sup>. L'esistenzialismo positivo è filosofia della possibilità; al polo opposto si collocano idealismo e spiritualismo, i quali considerano la realtà come espressione di uno spirito assoluto o in rapporto con una realtà necessaria ad essa trascendente.

L'antitesi tra possibilità e necessità si saldava in tal modo con quella tra finito e infinito. La possibilità è la categoria propria di una filosofia che concepisce l'esistenza come finitudine; la necessità è la base di quella che Abbagnano chiamava, nello stesso testo, la «filosofia divineggiante», ossia di una filosofia che riconduce la realtà a un principio infinito. Da questo punto di vista egli poteva parlare delle

«due vie della filosofia», rappresentate rispettivamente dalla «considerazione esistenziale» o «problematica», che si propone di fondare «il finito come tale», e dalla «considerazione necessaria», che invece «risolve il finito nell'infinito»<sup>[41]</sup>. Ma la risoluzione del finito nell'infinito è la caratteristica principale, appunto, dell'idealismo: non soltanto delle sue versioni novecentesche ma anche dell'idealismo classico, in particolare di Hegel. La filosofia hegeliana postula l'identità tra razionale e reale, mentre la considerazione esistenziale si pone «col reale stesso e con se medesima in un rapporto problematico»<sup>[42]</sup>. Hegel veniva così a rappresentare l'alternativa a Kant e a Kierkegaard, accomunati dal fatto di muoversi entrambi sul terreno del possibile, e quindi del finito.

Attraverso il riferimento polemico a Hegel, però, Abbagnano recuperava una nozione che gli era rimasta estranea, e che nel giovanile volume su *Le sorgenti irrazionali del pensiero* era anzi connotata in modo negativo: quella di ragione. Il rifiuto della ragione infinita lo induceva a formulare un concetto di ragione compatibile con la natura di essere pensante finito propria dell'uomo, che potesse perciò collegarsi – come gli suggeriva Jaspers – con quello di esistenza. Abbagnano parlava infatti di una «ragione problematica», e non esitava a definire la filosofia come «un sapere o una ragione problematica», pur avvertendo che «l'essenziale qui non è il sostantivo ma l'aggettivo»<sup>[43]</sup>. In realtà, il sostantivo era altrettanto essenziale, e lo diventerà sempre di più. Nel volgere di pochi anni il «rapporto tra il filosofare e l'essere», che nella prefazione a *La struttura dell'esistenza* era presentato come «il tema fondamentale di ogni filosofia»<sup>[44]</sup>, veniva lasciato cadere, e la filosofia si presentava, pur rimanendo distinta dalla scienza, come considerazione razionale, ancorché

«fondata sulla categoria della problematicità» (e della finitudine) anziché sulla categoria della necessità<sup>[45]</sup>. All'accusa di irrazionalismo, con la quale molti cercavano di liquidare la filosofia dell'esistenza, Abbagnano rispondeva facendo ricorso a un concetto differente di ragione, e riformulando la propria posizione nella veste di una «filosofia del possibile»<sup>[46]</sup>. Per questa strada si veniva compiendo anche, sebbene gradualmente, il distacco dall'esistenzialismo.

#### **4. La svolta neoilluministica**

Nel 1948 Abbagnano pubblicava sulla «Rivista di filosofia» un saggio sul pensiero di Dewey, significativamente intitolato *Verso il nuovo illuminismo*<sup>[47]</sup>. La tesi centrale del saggio era quella di una convergenza in atto tra esistenzialismo, «neo-empirismo o strumentalismo» e positivismo logico, fondata sul «comune presupposto» del «carattere problematico dell'uomo, e del mondo in cui l'uomo vive». L'esistenzialismo diventava così una semplice componente, per quanto importante, di un clima culturale condiviso da altre correnti filosofiche «che si propongono il rinnovamento della filosofia e la sua attiva inserzione nella vita singola ed associata dell'uomo»<sup>[48]</sup>. Su questo mutamento incideva senza dubbio il nuovo clima determinato dall'esito del conflitto, con la caduta del fascismo e soprattutto con l'eclissi del primato della filosofia tedesca che esso comportava. Il mondo anglosassone si presentava, e in qualche modo s'imponeva, all'attenzione della cultura italiana, anche perché in esso si potevano rintracciare teorie della libertà in chiave individualistica, alternative alla crociana «religione della libertà». E di matrice almeno in parte anglosassone erano appunto le altre due correnti a cui

Abbagnano rivolgeva ora il suo interesse. In realtà, di filosofia anglosassone egli si era interessato già da giovane, studiando l'idealismo inglese e americano<sup>[49]</sup>; ma poi lo aveva messo in disparte. Anche il pragmatismo, compreso lo stesso Dewey, gli era noto fin dal suo esordio filosofico, cioè fin da *Le sorgenti irrazionali del pensiero*; ma si trattava in larga misura di un altro Dewey, precedente a opere come *Experience and Nature*, *The Quest for Certainty* o *Logic, the Theory of Inquiry*. Diverso era il caso del neopositivismo logico, nato in area mitteleuropea ma trapiantato al di là dell'Atlantico dagli emigrati austriaci o tedeschi sfuggiti alla persecuzione nazista, che prima della guerra era conosciuto, in Italia, da pochissimi, in fondo soltanto da Ludovico Geymonat, il quale era andato a studiare a Vienna con Moritz Schlick.

Questa svolta aveva però anche un risvolto più squisitamente filosofico: la nuova importanza attribuita alla scienza. Essa emerge già nell'ultima parte di *Filosofia religione scienza*, la quale riproduce due testi teorici pubblicati nell'immediato dopoguerra: un saggio su *L'uomo e la scienza*, apparso l'anno prima sull'«Archivio di filosofia»<sup>[50]</sup>, e la lezione *Il problema filosofico della scienza*, tenuta nell'ambito di un ciclo organizzato dal Centro di Studi metodologici di Torino<sup>[51]</sup>. Di scienza, in particolare della teoria della relatività e del principio di indeterminazione, Abbagnano si era occupato già nel 1934, nel volume *La fisica nuova*, pervenendo a definire il rapporto tra scienza e filosofia in termini kantiani, e attribuendo alla seconda il compito della «ricerca... delle condizioni trascendentali della scienza»<sup>[52]</sup>. Già allora egli sosteneva che soltanto la scienza è in grado di organizzare in forma sistematica l'esperienza comune, introducendo in essa un ordine fondato sull'«osservazione misuratrice»<sup>[53]</sup>.

Pochi anni dopo, ne *La struttura dell'esistenza*, egli riprendeva questa caratterizzazione del sapere scientifico, e il richiamo alla tesi heideggeriana della strumentalità delle cose che costituiscono il «mondo» si traduceva nel riconoscimento della funzione conoscitiva della scienza, anzi nell'affermazione che «la conoscenza scientifica è per sua natura la conoscenza vera delle cose»<sup>[54]</sup>. In *Filosofia religione scienza* Abbagnano riaffermava che «il dominio della conoscenza valida appartiene alla scienza»<sup>[55]</sup>, facendo quindi coincidere la conoscenza con la scienza e respingendo la pretesa di «integrazioni o interpretazioni metafisiche dei suoi risultati»<sup>[56]</sup>. L'unica via per conoscere il mondo, e l'uomo stesso nella sua realtà biologica, psicologica, culturale, è quella del sapere scientifico; la filosofia è altra cosa, e la sua ricerca «non si muove più sul piano della conoscenza, ma su quello dell'autocomprensione esistenziale»<sup>[57]</sup>.

Nel dopoguerra Abbagnano partecipò ai dibattiti del Centro di Studi metodologici di Torino, e da essi trasse spunto il suo rinnovato interesse per l'epistemologia<sup>[58]</sup>. Ma il ruolo attribuito alla scienza aveva conseguenze indirette anche sul modo di concepire la ricerca filosofica. In questo quadro s'inserisce il richiamo alla nozione deweyana di esperienza, alla quale Abbagnano riconosceva il merito di aver posto in rilievo la «precarietà fondamentale» del mondo, riconducendo la ragione a strutture e categorie che «hanno perduto ogni carattere preformato e immutabile» e riconoscendo nell'uomo «il punto critico in cui la problematicità dell'universo raggiunge una possibilità di soluzione e di scelta»<sup>[59]</sup>. Abbagnano istituiva un'analogia tra la nozione di esistenza, intesa in senso positivo, e la nozione deweyana di esperienza come nesso di stabile e di precario, e

sottolineava la distanza di quest'ultima dal concetto tradizionale di esperienza, quale l'aveva formulato l'empirismo classico. L'esperienza veniva così ridotta a «un *memento* per il filosofo», all'«atteggiamento di chi riconosce ed accetta integralmente il mondo», nei suoi aspetti negativi come in quelli positivi<sup>[60]</sup>. In questo riconoscimento della problematicità del mondo e della vita umana esistenzialismo e naturalismo deweyano finivano, agli occhi di Abbagnano, per convergere; e tra di essi veniva a instaurarsi un rapporto di complementarità, che in qualche maniera riproduceva, trasferito in un contesto diverso, quello tra Kant e Kierkegaard. La ragione diventava infatti – a partire dal '48 – «una forza umana diretta a rendere più umano il mondo»<sup>[61]</sup>. Il rapporto tra l'uomo e il mondo non era più un semplice rapporto di utilizzazione; diventava un rapporto di trasformazione razionale, in funzione di determinati progetti alla cui realizzazione il sapere scientifico può offrire un contributo essenziale.

Parecchi dei saggi pubblicati intorno alla metà del secolo sono dedicati a illustrare il significato della categoria di possibilità; e non a caso, quando nel '56 raccoglierà gli scritti teorici di quegli anni, Abbagnano darà alla raccolta il titolo *Possibilità e libertà*. Il possibile, quale egli lo definiva, si distingue sia dal virtuale sia dal contingente, e si contrappone al necessario. Possibile è «*ciò che può essere o non essere ed è solo come tale*»<sup>[62]</sup>; il virtuale è invece «la potenzialità nel senso aristotelico», inteso quindi come «preformazione e predeterminazione dell'*attuale*», e perciò implica la necessità della propria attuazione, al pari del contingente, che presuppone il necessario e dipende da esso<sup>[63]</sup>. In questa duplice distinzione si esprimeva il rifiuto di qualsiasi impostazione filosofica che affermasse il carattere necessario della realtà o che postulasse per essa

un fondamento necessario, come nel caso di Spinoza o di Hegel. Non il necessario, bensì il possibile costituisce la struttura della realtà, e quindi l'orizzonte della sua comprensione.

## **5. Il programma del neoilluminismo e il suo tramonto**

All'inizio degli anni Cinquanta Abbagnano si era dunque lasciata alle spalle l'esperienza esistenzialistica, tanto da poter qualificare la propria posizione non più come «esistenzialismo positivo» ma come «empirismo metodologico»: un empirismo inteso non «come una teoria intorno all'origine della conoscenza o come la pretesa di ridurre la conoscenza a dati o elementi sensibili, ma piuttosto come un metodo o, meglio ancora, come un'esigenza metodologica»<sup>[64]</sup>. E se rifiutava di considerare morto l'esistenzialismo, parlava però – in un saggio del '55 – della sua «trasfigurazione»<sup>[65]</sup>. Questa trasfigurazione passava, come si è visto, attraverso il riconoscimento dell'importanza della scienza e della tecnica. L'esistenzialismo «trasfigurato» rifugge dalla mitizzazione della scienza come della tecnica; e infatti «non si nasconde né i limiti della scienza né i pericoli della tecnica». Al tempo stesso, però, «non ammette che i limiti della scienza possano essere sorpassati da un sapere fittizio o superstizioso né che i pericoli della tecnica possano esser evitati con la pura e semplice condanna della tecnica stessa in nome dei “valori dello spirito”». E Abbagnano concludeva affermando che «i pericoli oggi derivanti dalla scienza e dalla tecnica [...] non si combattono con prediche, profezie e miti, ma solo trovando e mettendo alla prova altre *tecniche*: tecniche di convivenza umana, che gli antichi chiamavano “saggezza” e la cui ricerca è stata sempre il

compito della filosofia»<sup>[66]</sup>. Egli si poneva così agli antipodi del catastrofismo anti-tecnologico che ha ispirato larghi settori della filosofia e della cultura del Novecento, a partire da Heidegger e dal vecchio Jaspers. Soltanto la ragione, una ragione finita e consapevole dei propri limiti, può trasformare e migliorare il mondo; essa sola può far sì che la scienza e la tecnica non divengano una minaccia per l'umanità.

Questo è, *in nuce*, il programma del «nuovo illuminismo» che Abbagnano venne elaborando tra il '48 e la metà degli anni Cinquanta, in un periodo nel quale il nostro paese – all'indomani del crollo del fascismo e della Resistenza – riprendeva la difficile strada della democrazia politica. Quel programma ha trovato la sua formulazione più precisa, e concettualmente più compiuta, in un saggio del 1952 nel quale venivano distinti due significati di ragione: quello per cui il termine designa «una qualsiasi ricerca, in quanto tende a liberarsi da presupposti, pregiudizi e inceppi di ogni genere, che tendono a vincolarla», e quello per cui designa invece «una particolare tecnica di ricerca»<sup>[67]</sup>. Nel primo essa si contrappone, in sostanza, alla tradizione, che viene ad assumere, illuministicamente, una valenza negativa; nel secondo viene a coincidere con un'indagine condotta secondo regole in grado di garantire la validità dei suoi risultati. Su questa base i principi della ragione venivano interpretati non come «verità originarie che implicano tutte le altre», bensì come principi convenzionali, come regole che «definiscono campi di possibili scelte»<sup>[68]</sup>, e quindi anche la direzione della ricerca e il tipo di spiegazione. Ciò consentiva ad Abbagnano di sottolineare la pluralità delle tecniche di ricerca, la loro connessione con le diverse sfere dell'esperienza, la loro irriducibilità a un modello comune. Ne risultava una



concezione della ragione come un'attività «condizionata», in quanto «essa non può agire se non riconoscendo e prendendo atto delle proprie condizioni, cioè dei limiti che definiscono le sue scelte»<sup>[69]</sup>. Definita sulla base delle tecniche di cui fa uso, la ragione perdeva quel carattere di assolutezza che una lunga tradizione filosofica le aveva attribuito: su tale base Abbagnano poteva richiamarsi all'Illuminismo, polemicamente contrapposto alle pretese della ragione romantica.

Questo richiamo offrì una piattaforma comune a una parte consistente della filosofia italiana, a quella che si era lasciata alle spalle l'eredità idealistica e che, d'altra parte, si opponeva all'ondata montante dello spiritualismo cattolico, alimentata dagli esponenti di quella che era stata la «destra» attualistica. Nel programma neoilluministico si riconobbero studiosi di diversa provenienza, per la maggior parte formati a Torino, come Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat – ai quali Abbagnano affidò due delle relazioni introduttive al primo dei convegni da lui organizzati, quello del giugno 1953 – oppure a Milano, come i principali allievi di Banfi, da Paci a Giulio Preti, nonché parecchi altri più giovani. Cemento di questo gruppo fu la presa di posizione in favore di una filosofia laica e antimetafisica, o per lo meno (come diceva la dichiarazione approvata in quell'occasione) di un'«interpretazione non metafisica della ricerca filosofica», particolarmente attenta «ai rapporti fra indagine filosofica e ricerche scientifiche»<sup>[70]</sup>. Ma la convergenza non andava al di là di un consenso generico sul nesso tra esperienza e ragione, o sull'esigenza di un «nuovo razionalismo» di cui era fautore Geymonat, o sulla «politica della cultura» che Bobbio contrapponeva alla «politica culturale» dei partiti<sup>[71]</sup>. Ben presto prese le distanze dal programma neoilluministico Paci, che non

condivideva né la rivalutazione della ragione né l'insistenza sull'importanza del sapere scientifico, e che sarà sempre più attratto dall'ultimo Husserl<sup>[72]</sup>. Da parte sua Preti cercò di combinare la «prassi» marxiana con Dewey<sup>[73]</sup>, mentre altri più giovani si accostarono all'analisi del linguaggio con una simpatia che Abbagnano non divideva. Anche l'incontro tra il gruppo neoilluministico e la scuola di Eugenio Garin, che venne profilandosi a metà degli anni Cinquanta, riposò soprattutto su una comunanza di obiettivi polemici: Abbagnano non condivise mai, infatti, la riduzione gariniana della filosofia a «sapere storico»<sup>[74]</sup>, e neppure la tendenza a risolvere la storia della filosofia in una generica storia della cultura.

In fondo – occorre riconoscerlo – il «nuovo illuminismo» aveva in sé vari motivi di debolezza. Esso era privo della radicalità che aveva ispirato, soprattutto in ambiente francese, l'Illuminismo settecentesco; e se i suoi esponenti erano «laici», la difesa della laicità che conduceva risultò, tutto sommato, piuttosto timida. In secondo luogo esso era un movimento esclusivamente filosofico, privo di raccordi con altri settori della cultura italiana, compreso quel settore della storiografia che si andava impegnando nello studio del Settecento. Ancor più tenue fu l'interesse per la politica, fortemente sentito soltanto da Bobbio. E quando, verso la fine degli anni Cinquanta, si affacciò sulla scena culturale italiana il marxismo, e il confronto tra posizioni filosofiche assunse un carattere sempre più marcatamente ideologico, la fiducia nella possibilità di una trasformazione razionale del mondo si scontrò con la dura realtà. Dal gruppo che si era riconosciuto nel programma neoilluministico parecchi si distaccarono aderendo alla versione italiana del marxismo, cioè a un gramscismo che

rappresentava la continuità con la tradizione idealistica, o riconoscendolo come interlocutore privilegiato, e cercando quindi di combinare Marx con Husserl, o con Dewey, e più tardi anche con Nietzsche. In quanto ad Abbagnano, egli s'impegnò, con la costanza nel lavoro che gli era propria, nella sua ultima grande fatica, la stesura del *Dizionario di filosofia*, che comparirà nel 1961.

Non è questa la sede per approfondire la diagnosi di un processo che condusse nel volgere di pochi anni al tramonto del programma neoilluministico. Nel 1973 Bobbio, in una relazione congressuale apertamente autocritica<sup>[75]</sup>, ne parlerà come di una «breve stagione»; e in sostanza aveva ragione. Liberatasi dall'idealismo, la cultura filosofica italiana ne riprese però molti motivi, in primo luogo l'esaltazione della tradizione nazionale e il riferimento privilegiato al pensiero tedesco. La linea di sviluppo che da Bertrando Spaventa conduceva a Croce e a Gentile, e poi ai loro epigoni, fu integrata o sostituita dal richiamo a Labriola e a De Sanctis, mentre s'impose, sulla scia di Georg Lukács, una lettura di Hegel in chiave marxistica, o per lo meno incentrata sul nesso tra Hegel e Marx. Neopositivismo, neoempirismo e filosofia analitica non riuscirono ad affermarsi, e la filosofia italiana, che il neoilluminismo si era proposto di sprovvincializzare, risultò per parecchio tempo emarginata dal movimento del pensiero filosofico internazionale, o si limitò ad andare a rimorchio dell'utopismo francofortese e della critica che esso muoveva alla società industriale. Le cose cambiarono verso la fine degli anni Sessanta, quando la diffusione dell'ermeneutica inaugurò un clima di rinnovato spiritualismo, in cui le esigenze religiose si innestavano sulla rivalutazione della tradizione; ma si trattava di un clima che ben poco aveva in comune con il programma

neoilluministico. In questo contesto Abbagnano, dopo essere stato protagonista di due distinte stagioni della cultura filosofica italiana, quella esistenzialistica e quella neoilluministica, lasciò cadere l'«appello alla ragione» e la fiducia nella sua capacità di guidare il processo di trasformazione della società, per ripiegare su una filosofia interessata ai problemi dell'esistenza quotidiana, nella quale l'antica saggezza platonica prendeva il posto della ragione. Era mutato il mondo circostante, e anche l'ormai anziano filosofo si adeguava al mutamento.

---

[1] Sull'ambiente filosofico torinese si veda C.A. Viano, *La filosofia a Torino*, in «Rivista di filosofia», XCI, 2000, pp. 5-45, riprodotto nel volume *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 19-58 – ma anche, dello stesso autore, il saggio *Filosofia e storia della filosofia*, in *Storia della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Torino*, a cura di I. Lana, Firenze, Olschki, 2000, pp. 457-477; su quello napoletano si veda G. Cantillo, *La cultura filosofica a Napoli*, in «Rivista di filosofia», XCI, pp. 455-503, anch'esso riprodotto nel volume *Le città filosofiche*, cit., pp. 335-383.

[2] Si tratta degli articoli di G. Grasselli, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger*, in «Rivista di filosofia», XIX, 1928, pp. 330-347, e di E. Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, in «Rivista di filosofia», XX, 1929, pp. 129-151.

[3] N. Abbagnano, *Ricordi di un filosofo*, a cura di M. Staglieno, Milano, Rizzoli, 1990, p. 41.

[4] Il volume di L. Pareyson su *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* fu pubblicato nel 1940, presso l'editore Loffredo di Napoli; nello stesso anno compariva da Bompiani, corredata da un'introduzione di Antonio Banfi, la traduzione di *Existenzphilosophie*, mentre nel '42 uscì presso Bocca quella di *Vernunft und Existenz*, a cura di Enzo Paci.

[5] Cfr. N. Bobbio, *Discorso su Nicola Abbagnano*, in N. Abbagnano,

Scritti scelti, a cura di G. De Crescenzo e P. Laveglia, Municipio di Salerno, 1967, in particolare pp. 14-15.

[6] Si tratta del saggio *Le «Meditazioni cartesiane» di E. Husserl*, pubblicato nell'«Annuario del R. Liceo-Ginnasio Umberto I di Napoli» (1932-33), n.s., II, 1934, pp. 180-188.

[7] Si veda il discorso inaugurale dell'anno accademico 1947-48, dal titolo *La filosofia positiva dell'esistenza*, pubblicato nell'«Annuario dell'Università degli Studi di Torino», anno accademico 1946-47/1947-48, Torino, 1948, pp. 74-75, e riprodotto nel volume *Esistenzialismo positivo. Due saggi*, Torino, Taylor, 1948, pp. 31-33, ora raccolto in *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 1988, pp. 522-523.

[8] N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Torino, Chiantore, 1944.

[9] N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia, 1939, p. 32, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 87.

[10] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 14, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 69-70.

[11] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 150, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 196.

[12] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 153, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 198.

[13] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 159, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 204.

[14] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 134, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 180.

[15] *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 137-138, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 183.

[16] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 145, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 190.

[17] *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 5-10, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 61-66.

[18] *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 10-11, ora in *Scritti*

esistenzialisti, cit., pp. 65-67.

[19] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 12, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 67.

[20] *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 12-13, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 68-69.

[21] *Esistenza e sostanza*, in «Studi filosofici», II, 1941, pp. 116-117, raccolto nell'*Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, Bompiani, 1942, p. 48, II ed. (con modifiche) Torino, Taylor, 1947, pp. 46-47, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 260-261.

[22] *Esistenza e sostanza*, p. 119, poi nel volume *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., pp. 51-52, II ed. p. 50, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 262.

[23] Il dibattito apparve nei primi sei fascicoli dell'annata IV della rivista, pubblicati dal 1° gennaio al 15 marzo 1943: esso è stato riprodotto integralmente (e corredato di note) nel volume *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Torino, Paravia, 1993, pp. 87-162.

[24] Cfr. *ibidem*, p. 141.

[25] Vera e propria ignoranza dell'esistenzialismo contrassegna, per esempio, gli interventi – da posizioni certo molto diverse – di Spirito, di Olgiati e di Carabellese: il primo che riconduce attualismo ed esistenzialismo a una non meglio definita dissoluzione della dialettica, accusando quest'ultimo di essere un «movimento in ritardo» caratterizzato da un «insuperato intellettualismo» (e, non contento di ciò, arrivando a tradurre *Umgreifende* con «atto definiente»! – cfr. *ibidem*, p. 106), il secondo che respinge l'esistenzialismo in base alla semplice constatazione delle divergenze riscontrabili tra i suoi esponenti, il terzo che accomuna l'esistenzialismo all'attualismo come due forme di «assolutismo dell'uomo», vedendo in esso una manifestazione della «bancarotta della filosofia». Il ricorso a formule liquidatorie è particolarmente insistito nell'intervento di Banfi (*ibidem*, pp. 135-137), al quale Abbagnano replica duramente rimproverandogli la tendenza a mettere insieme «esigenze disparate» e il «difetto di consistenza interiore» del «programma del suo razionalismo critico» (*ibidem*, p.

142). Più argomentati appaiono gli interventi da una parte di Carlini e di Guzzo, dall'altra di Della Volpe e di Luporini. Ma dinanzi al tentativo di Carlini di sottolineare il valore dell'esistenza e la necessità di avere fede in esso («che è, in fine, una fede religiosa») Abbagnano sottolinea la problematicità dell'esistenza, che vieta di ridurla tanto al fatto quanto al valore, facendo valere l'«accettazione esplicita, decisa della finitudine» (*ibidem*, pp. 142-143). E dinanzi all'«accordo» dichiarato da Guzzo, pur nella simpatia da lui manifestata per l'esistenzialismo religioso francese, soprattutto per René Le Senne, e alla sua proposta di sostituire la nozione di «finitudine» con quella di «definitezza» (*ibidem*, p. 117), egli osserva, non senza ironia, che «questo gli permette d'intonare un lirico canto sull'uomo», nascondendo dietro di questo «quella fuga di fronte alla finitudine, che è la rinuncia all'impegno» (*ibidem*, p. 143). Più articolata è la risposta a Della Volpe sul tema della coesistenza, nella quale Abbagnano insiste sull'irriducibilità del rapporto tra gli uomini al «mondo del lavoro o della tecnica», affermando che esso è in primo luogo «solidarietà» e «comprensione interumana» (*ibidem*, p. 146). In quanto a Gentile, intervenuto di malavoglia, in polemica più con Carlini che con Abbagnano, ma rinfacciando a quest'ultimo «un indebito ricorso alla rappresentazione empirica della realtà spirituale» (*ibidem*, p. 140), si trattava chiaramente di un dialogo tra sordi; e Abbagnano aveva facile gioco a replicare che «certi aspetti fondamentali dell'uomo che Gentile è costretto a ritenere empirici e insignificanti [...] possono per l'esistenzialismo essere intesi e realizzati come costitutivi essenziali dell'uomo» (*ibidem*, p. 147).

[26] Si veda la conferenza *Esistenzialismo*, tenuta nel gennaio 1951 e apparsa nei *Quaderni ACI*, n. 7, Torino, 1952, pp. 47-61, poi compresa, con il titolo *Esistenzialismo come filosofia del possibile*, nel volume *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956, pp. 5-23, infine riprodotta in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 563-582: la citazione si trova in *Possibilità e libertà*, cit., p. 18, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 577.

[27] *Possibilità e libertà*, cit., p. 19, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 578.

[28] *Possibilità e libertà*, cit., p. 20, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 579.

[29] *Esistenza e sostanza*, cit., p. 114, poi nel volume *Introduzione*

all'esistenzialismo, cit., p. 43, II ed. p. 42, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 257.

[30] Già nel 1942 Abbagnano scriveva la prefazione alla traduzione italiana, a cura di Fernanda Pivano, del libro di un'allieva di Jaspers, Jeanne Hersch, *L'illusione della filosofia*, pubblicato da Einaudi.

[31] *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 137-138, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 183.

[32] *L'uomo e la filosofia*, in «Archivio di filosofia», X, 1940, p. 351, e anche in *Concetto e programmi della filosofia d'oggi*, Milano, Bocca, 1941, p. 211, poi riprodotto nel volume *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 16: il passo sarà significativamente soppresso nella seconda edizione.

[33] Cfr. *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 95.

[34] *Che cos'è l'esistenzialismo?*, in *Esistenzialismo positivo*, cit., p. 13, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 509.

[35] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., pp. 113-114, II ed. p. 113, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 305.

[36] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 133, II ed. p. 133, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 317.

[37] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 128, II ed. p. 128, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 314.

[38] *Filosofia religione scienza*, Torino, Taylor, 1947, p. 25, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 386. Il capitolo riproduce (con titolo mutato) la relazione *Finitudine e problematicità* tenuta al Congresso internazionale di filosofia di Roma, promosso dall'Istituto di Studi filosofici nei giorni 15-20 novembre 1946, che sarà pubblicata anche negli *Atti del Congresso internazionale di filosofia*, vol. II: *L'esistenzialismo*, Milano, Castellani, 1948, pp. 1-22.

[39] *Filosofia religione scienza*, cit., p. 27, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 388.

[40] *La filosofia positiva dell'esistenza*, cit., pp. 71-73, riprodotto nel volume *Esistenzialismo positivo*, cit., pp. 28-29, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 520-521.

[41] *Filosofia religione scienza*, cit., pp. 34-35, ora in *Scritti esistenzialisti*,



cit., p. 393.

[42] *Filosofia religione scienza*, cit., p. 35, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 393.

[43] *Filosofia religione scienza*, cit., p. 17, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 381.

[44] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. V, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 59.

[45] *Filosofia religione scienza*, cit., p. 16, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 380-381.

[46] Non a caso egli darà all'auto-presentazione raccolta nel volume collettivo *La mia prospettiva filosofica*, Padova, Liviana, 1950, pp. 9-27, il titolo *Problemi di una filosofia del possibile*, che compare in *Possibilità e libertà*, cit., pp. 65-82, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 545-561.

[47] *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, in «*Rivista di filosofia*», XXXIX, 1948, pp. 313-325, riprodotto come introduzione alla trad. it. di *Experience and Nature*, a cura di N. Abbagnano, con il titolo *Esperienza e natura*, Torino, Paravia, 1948, pp. V-XX (e, con qualche adattamento, nel capitolo su Dewey della *Storia della filosofia*, Torino, Utet, vol. II/2, 1950, parr. 712-717), ora raccolto in *Scritti neoilluministici*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 99-111.

[48] *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, cit., p. 313, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 99.

[49] N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, Napoli, Perrella, 1927.

[50] Pubblicato nell'«*Archivio di filosofia*», XV, 1946, pp. 24-41, il saggio è ora riprodotto (come parte di *Filosofia religione scienza*) negli *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 452-472.

[51] *Il problema filosofico della scienza* è apparso originariamente nel volume collettivo *Fondamenti logici della scienza*, Torino, De Silva, 1947, pp. 139-161, ed è anch'esso riprodotto (come parte di *Filosofia religione scienza*) negli *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 473-491.

[52] N. Abbagnano, *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, Napoli, Guida, 1934, p. 35.

[53] *Ibidem*, p. 21.

[54] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 84, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 135.

[55] *L'uomo e la scienza*, cit., p. 26, raccolto in *Filosofia religione scienza*, cit., p. 128, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 455.

[56] *Il problema filosofico della scienza*, cit., p. 143, raccolto in *Filosofia religione scienza*, cit., p. 162, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 476.

[57] *L'uomo e la scienza*, cit., p. 26, raccolto in *Filosofia religione scienza*, cit., p. 128, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 455.

[58] Sul Centro torinese si veda S. Paolini Merlo, *Consuntivo storico e filosofico sul «Centro di Studi metodologici» di Torino (1940-1979)*, Genova, Pantograf, 1998, nonché il saggio di L. Giacardi e C.S. Roero, *L'eredità del Centro di Studi metodologici sulla matematica torinese*, in «Quaderni di storia dell'Università di Torino», a cura di A. d'Orsi, II-III, 1997-98, n. 2, pp. 289-355.

[59] *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, cit., p. 313, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 99-100.

[60] *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, cit., p. 315, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 101.

[61] *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, cit., p. 325, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 111.

[62] *Il possibile e il virtuale*, raccolto in *Possibilità e libertà*, cit., p. 58, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 537: il saggio è apparso originariamente negli *Actas del primer Congreso nacional de Filosofía* di Mendoza, a cura di L.J. Guerrero, Mendoza, Instituto de Filosofía, 1949-50, vol. II, pp. 643-648.

[63] *Il possibile e il virtuale*, cit., raccolto in *Possibilità e libertà*, cit., pp. 59-61, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 538-539.

[64] *Sul metodo della filosofia*, in *Possibilità e libertà*, cit., p. 149, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 88.

[65] Il titolo del saggio, apparso originariamente in «Nuovi argomenti», III, n. 12, 1955, pp. 161-173, è appunto *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*; esso è stato poi raccolto in *Possibilità*

e libertà, cit., pp. 24-37, e ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 585-597.

[66] *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, cit., p. 172, poi in *Possibilità e libertà*, cit., p. 36, ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 596.

[67] *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, in «*Rivista di filosofia*», XLIII, 1952, p. 24, raccolto in *Possibilità e libertà*, cit., p. 83, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 155.

[68] *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, cit., p. 31, in *Possibilità e libertà*, cit., p. 91, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 162.

[69] *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, cit., p. 38, in *Possibilità e libertà*, cit., p. 99, ora in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 169.

[70] Il testo della dichiarazione fu pubblicato nella «*Rivista di filosofia*», XLIV, 1953, pp. 366-368; esso è riprodotto nel volume *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 11-12.

[71] Gli *Studi per un nuovo razionalismo* di Geymonat erano apparsi già nel 1945, presso Chiantore, mentre la raccolta dei *Saggi di filosofia neorazionalistica* fu pubblicata nel '53 da Einaudi; nel 1955 Bobbio pubblicava invece, sempre da Einaudi, *Politica e cultura*, un libro che ebbe una considerevole influenza e che contribuì ad aprire un dialogo tra cultura di ascendenza liberale e marxismo.

[72] Il distacco di Paci comincia a delinearsi in *Tempo e relazione*, Torino, Taylor, 1954, e nei saggi raccolti col titolo *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1957, nei quali è centrale il riferimento a Whitehead; diventerà poi esplicito all'inizio degli anni Sessanta, in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961, e in *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

[73] Si veda il volume *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957.

[74] Il riferimento è a *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959: il primo dei saggi raccolti in questo volume riproduce il testo della relazione sulla categoria di «unità» nella storiografia filosofica, tenuta nel convegno fiorentino del 29-30 aprile 1956 organizzato per iniziativa di Abbagnano, e originariamente apparsa nella «*Rivista critica di storia della filosofia*», XI, 1956, pp. 206-217, mentre il secondo, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, pubblicato

nel «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII, 1959, pp. 1-55, rappresenta la conclusione del dibattito che tale relazione aveva suscitato.

[75] N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, negli *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia* (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973), vol. I: *Relazioni introduttive*, Roma, Società filosofica italiana, 1973, pp. 11-32.

## **Norberto Bobbio: dalla filosofia del diritto alla teoria della politica**

Il capitolo ripercorre la carriera universitaria di Norberto Bobbio, sia attraverso la ricostruzione della sua formazione giuridica e degli insegnamenti di filosofia del diritto e di scienza politica, sia attraverso la descrizione degli ambienti intellettuali frequentati e delle collaborazioni con le case editrici Einaudi e Utet per la ripubblicazione dei grandi classici della filosofia moderna. Il capitolo si conclude illustrando quale ruolo ebbe Bobbio all'interno del dibattito neoilluministico.

### **1. Filosofia del diritto e scienza giuridica**

Quando, nel novembre 1927, Norberto Bobbio si iscrisse alla Facoltà di Giurisprudenza, il fascismo aveva ormai cominciato a stendere la propria ombra sull'ateneo torinese, in particolare sulle facoltà umanistiche. Se la punta della penetrazione del regime era la Facoltà di Lettere, dove insegnava uno studioso di formazione nazionalistica come Vittorio Cian, ben presto divenuto il maggiore esponente dell'intellettualità fascista torinese, neppure quella giuridica ne era immune; l'anno dopo, infatti, il primo rettore di nomina governativa sarà lo storico del diritto Silvio Pivano, che rimarrà in carica per

quasi dieci anni<sup>[1]</sup>. Ma in questa Facoltà c'era anche un nucleo di professori di salda fede liberale che faceva capo a Francesco Ruffini – autore di un'opera fondamentale come *La libertà religiosa* (1901) e, più tardi, di un coraggioso volume sui *Diritti di libertà* (1926) – il quale sarà costretto a lasciare la cattedra nel '31 avendo rifiutato il giuramento imposto dal governo fascista: tra loro Luigi Einaudi e il filosofo del diritto Gioele Solari, chiamato nel '18 a succedere al proprio maestro Giuseppe Carle, amico intimo di Piero Martinetti che rifiuterà anche lui di prestare giuramento<sup>[2]</sup>. Con Solari si era laureato nel 1922 Piero Gobetti, con una tesi su Vittorio Alfieri, e dopo di lui molti altri giovani studiosi, primi tra i quali Alessandro Passerin d'Entrèves (che aveva collaborato alle riviste di Gobetti) e Renato Treves. E con Solari si laureò anche Bobbio, nel luglio 1931, discutendo una dissertazione su *Filosofia e dogmatica del diritto*. Egli completò poi la propria formazione laureandosi due anni dopo anche in filosofia, sotto la guida di Annibale Pastore, con una tesi su *La fenomenologia di Husserl*<sup>[3]</sup>.

Solari veniva da una formazione positivista, ma dal positivismo si era gradualmente distaccato attraverso lo studio di Kant e di Hegel, per abbracciare una concezione della società di stampo organicistico che faceva valere l'irriducibilità dei fenomeni sociali all'ambito dello stato (e proprio nel '31 pubblicò un saggio importante sulla nozione hegeliana di società civile<sup>[4]</sup>). L'atteggiamento del giovane Bobbio, nella tesi discussa con Solari, è ispirata a un'esplicita presa di posizione anti-positivistica. Appartenente a una generazione – come scriverà trent'anni dopo – «che fu, almeno all'Università di Torino, *naturaliter* crociana»<sup>[5]</sup>, egli si rifà a Croce non soltanto nella critica della risoluzione della filosofia nelle scienze particolari, e

nella parallela critica alla filosofia del diritto di matrice neokantiana alla quale si ispirava Giorgio Del Vecchio, ma anche, più in generale, nella determinazione del rapporto tra filosofia e filosofia del diritto, nonché nella definizione della giurisprudenza come scienza empirica, e quindi «naturalistica», del diritto. La filosofia del diritto può uscire dalla crisi in cui il positivismo l'ha precipitata soltanto abbandonando la propria specificità e risolvendosi nella «sola filosofia, che è sempre universale e sempre particolare»<sup>[6]</sup>. Bobbio si richiamava così alla logica di Croce (una delle parti più deboli, notoriamente, della crociana «filosofia dello spirito»), e in qualche misura anche all'attualismo di Gentile e di filosofi del diritto come A. Ermanno Cammarata e Icilio Petrone, per affermare il carattere spirituale del diritto: non già forma *a priori* determinata in base all'oggetto, come aveva ritenuto il neokantismo, ma forma dell'attività spirituale nel suo intrinseco rapporto di unità-distinzione. Alla considerazione del diritto come aspetto o momento dell'attività spirituale faceva però riscontro, secondo Bobbio, lo studio del diritto come oggetto, proprio della scienza giuridica o giurisprudenza, la quale si avvale, al pari di tutte le scienze sociali, del metodo positivo. Da ciò egli traeva un corollario importante, vale a dire il rifiuto del «libero diritto» e di un'interpretazione intesa come attività creativa. Proprio perché l'ordinamento giuridico è «dato», è «già fatto», alla scienza del diritto è precluso ogni intervento volto a «creare» nuove norme. Su un punto solo Bobbio prendeva le distanze da Croce (in ciò accogliendo la lezione di Solari): nell'ammettere, a fianco della giurisprudenza, la legittimità di una «scienza sociale del diritto»<sup>[7]</sup>, vale a dire della sociologia giuridica.

Due anni dopo, nella dissertazione per la laurea in

filosofia, l'adesione alla logica crociana vien meno; e se Bobbio rilevava in termini positivi l'«unità spirituale» della filosofia italiana sotto l'egida dell'idealismo, ne parlava piuttosto al passato, né esitava a sottolineare l'«intima debolezza» e l'«intrinseca improduttività» del pensiero di Gentile<sup>[8]</sup>. Del resto, il settore filosofico della Facoltà di Lettere torinese era rimasto estraneo all'influenza idealistica, e tale rimarrà fino alla seconda metà degli anni Trenta: i docenti che vi insegnavano si erano tutti formati tra neokantismo e spiritualismo, e Pastore si richiamava anche all'insegnamento di Giuseppe Peano<sup>[9]</sup>. E proprio Pastore si era accostato, anche se con atteggiamento critico, alla fenomenologia, dedicando alcuni corsi a Husserl e pubblicando un articolo sulla nozione di ontologicità eidetica nella «Rivista di filosofia»<sup>[10]</sup>, che nel decennio precedente aveva ospitato i primi studi approfonditi sul filosofo tedesco, di cui era autore il maggiore allievo di Martinetti, Antonio Banfi<sup>[11]</sup>. Affrontando il pensiero di Husserl – in particolare dello Husserl delle *Ideen* e delle *Méditations cartésiennes* – Bobbio non soltanto si accostava a un genere di filosofia diverso da quello che fin allora gli era stato familiare, ma trovava anche un nuovo punto di riferimento. E se alla fenomenologia rimproverava il platonismo delle essenze, s'impegnava tuttavia in una esposizione dettagliata del pensiero di Husserl e in uno sforzo di comprensione dall'interno, senza fare ricorso a schemi liquidatori di origine idealistica; anzi condivideva il rifiuto husserliano dello psicologismo e della «naturalizzazione della coscienza»<sup>[12]</sup>. La fenomenologia gli appariva una delle direzioni principali di distacco dal positivismo percorse dalla cultura filosofica tedesca, l'altra essendo il neocriticismo.



L'interesse per il diritto come oggetto di riflessione filosofica e l'interesse per la fenomenologia trovavano una saldatura nel primo volume di Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, apparso nel 1934. Qui la fenomenologia non era più soltanto quella di Husserl; a lui si affiancava Max Scheler, lo Scheler sostenitore di un'etica materiale dei valori, al quale Bobbio attribuiva il merito di respingere una concezione individualistico-atomistica della società e di riconoscere, accanto e al di sopra della persona individuale, l'esistenza di «persone collettive» portatrici di valori spirituali e, al livello più alto, di valori religiosi. E proprio Scheler gli permetteva per un verso di far valere la tesi dell'autonomia del sociale rispetto all'individuale, per l'altro verso di vagheggiare una sociologia intesa come «teoria trascendentale della società»<sup>[13]</sup>, libera quindi dal «suo vizio d'origine, quello cioè di essere una scienza empirica»<sup>[14]</sup>. Secondo Bobbio il positivismo ha ridotto la filosofia alle scienze, e «il giurista ha trovato nel positivismo la sua filosofia»; ma al di là della sua indagine rimangono pur sempre «i problemi del metodo della scienza» e «il problema dei presupposti e del fondamento del diritto»<sup>[15]</sup>. Questi problemi sono stati affrontati dalla filosofia del diritto d'ispirazione neokantiana, ma in maniera insoddisfacente, approdando a un «rigido formalismo» che «ha svuotato il diritto del contenuto storico»; la fenomenologia, invece, si è proposta un compito di «liberazione integrale dal naturalismo filosofico», reagendo insieme «contro il formalismo proprio del criticismo e contro l'empirismo proprio del positivismo»<sup>[16]</sup>. Il richiamo alla fenomenologia assolveva perciò una funzione analoga a quella svolta dalla logica crociana nella dissertazione del '31, ossia di rendere possibile una considerazione filosofica

del diritto svincolata dal modello positivistico al quale si era ispirata la sua considerazione scientifica. C'era però anche una differenza: in quel testo l'autonomia della filosofia del diritto era salvaguardata attraverso la netta separazione dalla scienza giuridica, mentre ora Bobbio pensa piuttosto a una «fenomenologia sociale» capace di descrivere la «costituzione trascendentale della società», «di definire la società e classificare le varie forme di associazione», e infine «di presentare una descrizione fenomenica [...] dei vari atti e fatti prodotti dalla vita in comune»<sup>[17]</sup>. Il che era, nella sostanza, la proposta di una scienza giuridica d'ispirazione filosofica, che doveva avere il punto di partenza nella ricerca dell'«essenza del diritto nella coscienza trascendentale»<sup>[18]</sup>, ossia nell'atto giuridico contraddistinto dal suo «carattere di reciprocità»<sup>[19]</sup>. La fenomenologia può costituire il ponte tra filosofia del diritto e scienza giuridica, parlando con uno stesso linguaggio a filosofi e a scienziati, in quanto «assorbe ed elimina in sé, mentre li incarna, i due momenti astratti della filosofia e della scienza»<sup>[20]</sup>; ma a pagarne il prezzo era la scienza giuridica, ridotta – forse senza che il giovane Bobbio se ne avvedesse – ad applicazione di principi filosofici.

La lezione della fenomenologia andava però al di là dell'ambito giuridico; diventava il punto di partenza di una riflessione più generale incentrata sul concetto di persona. Più che Husserl, era Scheler a offrirne la base<sup>[21]</sup>, nel contesto di una rassegna degli indirizzi della sociologia tedesca contemporanea che si ispira, in larga misura, a quella che ne aveva offerto pochi anni prima Raymond Aron<sup>[22]</sup>. La sociologia scientifica poggia, secondo Bobbio, su una «concezione rigorosamente deterministica dell'uomo e della storia», e in essa «non c'è posto per

l'uomo come portatore di valori, come centro autonomo di vita spirituale, ma soltanto come essere naturale»[23]. Il suo esito è, necessariamente, il sociologismo, che ha svuotato di significato il concetto di persona. Richiamandosi a Scheler, ma in parte correggendolo (e correggendo anche la propria posizione del '34), Bobbio giungeva a contrapporre la persona individuale ai tentativi di attribuire carattere di personalità alle forme di associazione, le quali possiedono sì un'unità oggettiva ma non un'unità soggettiva; e al tempo stesso indicava nella persona la radice della socialità. La società è fondata sulla persona, anzi «non vi è società che non sia società di persone»[24]. Così Bobbio riteneva di poter mettere insieme il personalismo scheleriano con il riconoscimento dell'autonomia della società, caro al suo maestro Solari. Il che gli serviva, al tempo stesso, per assumere una posizione decisamente critica nei confronti di «quella sempre più assorbente ed invadente forma di vita associata che è l'associazione politica o Stato», in difesa dell'individuo «lasciato in balia di se stesso o soggiogato da troppo esuberanti organizzazioni»[25].

## 2. Scienza giuridica e teoria generale del diritto

Tra il volume del '34 e il successivo, *L'analogia nella logica del diritto*, che valse a Bobbio la cattedra universitaria, vi sono soltanto quattro anni di distanza; ma il mutamento di prospettiva è evidente. Non c'è più traccia qui né dell'iniziale adesione alla logica crociana o alla fenomenologia, né del pregiudiziale antipositivismo che ispirava la concezione del rapporto tra filosofia e scienza, o del conseguente rifiuto del sociologismo; anche la preoccupazione dell'autonomia della filosofia del diritto è ormai passata in secondo piano. Quello che viene in primo

piano è un problema proprio della scienza giuridica, il problema dell'analogia e della sua validità come metodo d'interpretazione del diritto positivo, al quale si ricorre in presenza di lacune nella legge o in caso di emergenza di nuovi rapporti sociali da regolamentare. Ciò che Bobbio si proponeva di mostrare – sulla base di un'ampia analisi storica che si estende dai trattatisti cinque-seicenteschi a Thibaud e a Savigny, dalle varie correnti ottocentesche fino ai giuristi contemporanei – è che il ragionamento per analogia è un procedimento logico, e come tale legittimo. Da ciò la critica rivolta a Guido Calogero, che nel 1937 aveva inteso svalutare la struttura logica del procedimento giuridico[26], ma anche la polemica contro la concezione volontaristica del diritto, alla quale Bobbio contrappone una concezione storicistica, la sola in grado di cogliere la razionalità della legge, cioè la sua «corrispondenza a un'esigenza storica»[27]. Lungi dall'essere strumento per la creazione di norme nuove, il ragionamento per analogia serve a «salvaguardare la certezza del diritto», a «sviluppare la *ratio legis* in tutta la sua efficacia», dando «al sistema la possibilità di perfezionarsi e di adattarsi a nuove situazioni»[28].

Su questa svolta verso la scienza giuridica e la sua logica, non ipotecata dal rapporto con la filosofia del diritto, agì probabilmente la frequentazione dei colleghi giuristi nel corso del triennio trascorso a Camerino. Ma agì anche un diverso giudizio sulla filosofia neokantiana del diritto, e in particolare sul pensiero di Kelsen, al cui studio si era dedicato l'amico Renato Treves[29]. A differenza del giovane Bobbio, che a Kelsen si riferisce sempre in chiave negativa, accusandolo di separare arbitrariamente lo studio della forma da quello del contenuto, Treves lo collegava con il passaggio da una concezione strutturale a una concezione

relazionale del diritto, rappresentato dalla scuola di Marburgo e, in modo emblematico, dal Cassirer di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Anche Treves avanzava delle riserve nei confronti dell'impostazione kelseniana, e cercava di mostrarne, per quanto in maniera poco plausibile, la convergenza con la filosofia del diritto idealistica; ma il suo apprezzamento era, nell'insieme, nettamente positivo. Già negli anni Trenta Kelsen gli appariva una pietra miliare sulla via della considerazione del diritto «come un sistema unitario, deducibile da un rapporto fondamentale [...] posto come originario e di per sé valido»<sup>[30]</sup>, e del conseguente trapasso dalla tradizionale filosofia del diritto alla logica giuridica. A un giudizio analogo Bobbio perverrà soltanto più tardi, dopo la guerra, quando, approfondendo il problema dell'interpretazione, si prefiggerà il compito di delineare una teoria generale del diritto. Il suo primo saggio dedicato a Kelsen è infatti del '54, ed è ancora soprattutto una rassegna critica delle recenti traduzioni e discussioni italiane sull'autore<sup>[31]</sup>.

A seguire i corsi padovani tenuti nell'immediato anteguerra e negli anni del conflitto<sup>[32]</sup>, e poi i corsi tenuti a Torino dove Bobbio fu chiamato alla fine del 1948<sup>[33]</sup>, succedendo a Solari nell'insegnamento della filosofia del diritto, emerge con chiarezza il mutamento del panorama filosofico italiano, con i suoi riflessi sull'impostazione della ricerca di Bobbio. Anche lui aveva preso parte al dibattito sull'esistenzialismo, pubblicando nel '44 un *pamphlet* polemico che – in singolare dissonanza con l'attenzione che la filosofia dell'esistenza aveva ricevuto nell'ambiente torinese, da Pastore a Nicola Abbagnano e a Luigi Pareyson – lo presentava riduttivamente come una forma di decadentismo, contrapponendogli l'esigenza personalistica recepita attraverso Scheler<sup>[34]</sup>. Ben più fecondi appaiono

l'incontro con il positivismo logico, che Ludovico Geymonat cercava di importare nella cultura filosofica italiana, e l'esperienza del Centro di Studi metodologici di Torino, di cui Geymonat fu uno dei soci fondatori. In questa sede Bobbio tenne, nel marzo 1949, la conferenza *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*<sup>[35]</sup>, che inaugura la nuova stagione dei suoi studi di teoria giuridica. Se negli anni Trenta la sua preoccupazione era stata quella di giustificare l'autonomia della filosofia del diritto nei confronti della scienza giuridica, ora diventava quella di difendere il carattere scientifico della giurisprudenza, sottraendola ai due modelli epistemologici del razionalismo seicentesco e del positivismo ottocentesco. Il razionalismo ha costruito una giurisprudenza ideale sotto forma di diritto naturale, contrapponendola a quella reale, propria dei giuristi; il positivismo ha considerato la giurisprudenza come dogmatica, espungendola dall'ambito della conoscenza scientifica. La concezione della scienza proposta dal positivismo logico, abbandonando la teoria della verità come corrispondenza e spostando l'accento «dalla verità al rigore», ha condotto a «intendere la verità in termini di rigore»<sup>[36]</sup>; essa ha così reso possibile riconoscere il carattere scientifico della giurisprudenza, in quanto studio delle regole di comportamento che costituiscono «la materia su cui opera il giurista»<sup>[37]</sup>. La giurisprudenza si presenta perciò come analisi del linguaggio giuridico, e il suo compito diventa quello di «trasformare il discorso legislativo in un discorso rigoroso»<sup>[38]</sup>: il che comporta un triplice lavoro di purificazione, di completamento e di ordinamento del linguaggio giuridico.

Il carattere scientifico attribuito alla giurisprudenza presupponeva però una concezione del diritto come sistema normativo riconducibile a un'unica fonte, ben

distante dalla tesi di una pluralità degli ordinamenti quale quella di Santi Romano, che Bobbio sembrava accogliere negli scritti giovanili (e alla quale guarderà anche in seguito, se non accettandola, almeno con atteggiamento simpatetico). Proprio su questo terreno avvenne il suo incontro con Kelsen, da cui egli accoglieva il postulato della «chiusura» e della sistematicità dell'ordinamento giuridico. Nella conferenza del '48 Bobbio aveva distinto due tipi d'indagine sul diritto, la teoria generale del diritto rivolta ad «analizzare la regola in quanto tale tale», e lo studio del contenuto della regola, che «costituisce la *giurisprudenza* propriamente detta»[39]. Affidato al giurista il lavoro dell'interpretazione delle regole, al filosofo del diritto rimaneva il compito di occuparsi della teoria generale. A questo compito Bobbio si dedicò nei due decenni successivi, perseguendo soprattutto il tentativo di costruire una logica deontica, cioè una logica delle proposizioni normative distinta dalla logica delle proposizioni descrittive[40].

Già negli anni Trenta Bobbio aveva manifestato scarsa simpatia per il diritto naturale, pur senza affrontare il problema della sua legittimità. Negli anni Cinquanta la posizione in proposito diventa esplicita: l'unico diritto valido è quello positivo, costituito dalle regole dell'ordinamento giuridico. Mentre Passerin d'Entrèves riproponeva il giusnaturalismo, considerandolo un pilastro della tradizione liberale, Bobbio negava l'esistenza stessa di un diritto naturale[41]. Ma la sua critica non era rivolta tanto all'amico; investiva più direttamente il movimento di «ritorno al diritto naturale» di cui erano protagonisti, in Italia, soprattutto i giuristi cattolici[42], e fuori del nostro paese uno studioso come Leo Strauss[43]. Il giusnaturalismo vuol essere, ma in realtà non è, una teoria del diritto; non

garantisce la certezza delle norme giuridiche e «non fornisce criteri generali di valutazione», ma affida il giudizio sulla legge all'arbitrio individuale<sup>[44]</sup>. Il giusnaturalismo è piuttosto una teoria della morale, o meglio una teoria della fonte o del fondamento della morale; esso si colloca al di fuori dell'ambito del diritto, dove «non importa, affinché una norma sia giuridica, che sia giusta; importa solo che sia posta dall'autorità che è autorizzata a porre norme giuridiche»<sup>[45]</sup>. Bobbio distingueva così nettamente il problema dell'obbedienza alla legge, e della possibilità di trasgredirla se considerata ingiusta – un problema che i regimi totalitari avevano riproposto in tutta la sua tragica antinomicità – dal problema della validità della legge, rivendicando come proprio del giurista in quanto tale un atteggiamento avalutativo nei confronti delle norme poste dall'ordinamento giuridico.

Da ciò l'asimmetria che Bobbio indicava tra giusnaturalismo e positivismo giuridico: il giusnaturalismo «ammette la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo, e sostiene la supremazia del primo sul secondo», mentre il positivismo giuridico «afferma che non esiste altro diritto che il diritto positivo»<sup>[46]</sup>. Su questa base egli faceva propria, richiamandosi a Kelsen, la teoria formale del diritto, ma si proponeva anche di ricondurre in modo esclusivo la produzione giuridica allo stato, in quanto «potere sovrano capace di esercitare la coazione»<sup>[47]</sup>. Certezza del diritto e unicità della fonte del diritto gli apparivano strettamente collegati. Il rifiuto della tesi di un diritto naturale vigente, congiunto al rifiuto del movimento per il «libero diritto», non gli impediva però di avvertire né il rischio dello statalismo e della monopolizzazione statale del diritto, né l'emergere di altre fonti di diritto distinte



dallo stato. Il che lo indurrà col tempo, se non a rivedere, certamente ad attenuare il positivismo giuridico degli anni Cinquanta e Sessanta, e a guardare piuttosto ai rapporti tra il diritto e le «profonde trasformazioni di una società in cambiamento»<sup>[48]</sup>. Questa svolta è chiaramente percepibile nei saggi del decennio successivo, raccolti nel 1977 sotto il titolo *Dalla struttura alla funzione*: un titolo che riecheggia, a distanza di tanto tempo, la tesi del volume neokantiano dell'amico Treves. Nel frattempo il centro degli interessi di Bobbio si era però spostato dal diritto alla politica; e in questo spostamento egli faceva tesoro della rinascita delle scienze sociali nella cultura italiana, recuperando la dimensione sociologica e la funzione civile della filosofia del diritto, che erano state gran parte della lezione del suo maestro Solari.

### **3. Dall'impegno politico alla «lezione dei classici»**

A partire dal 1962 Bobbio affiancò all'insegnamento della Filosofia del diritto l'incarico di Scienza politica, che già Gaetano Mosca aveva tenuto nell'ateneo torinese fino al 1909; dieci anni dopo succedeva a Passerini d'Entrèves sulla cattedra di Filosofia della politica, trasferendosi alla nuova Facoltà di Scienze politiche. Tra le due date si colloca un evento che incise in forte misura anche sulla sua carriera di studioso: il Sessantotto. Dopo di allora l'interesse per la teoria del diritto andò scemando, mentre venne in primo piano quello per la teoria della politica; parallelamente crebbero in maniera esponenziale gli scritti dedicati a quest'ultima, e insieme ad essi gli interventi di carattere più propriamente politico.

Questa svolta aveva però radici remote. Cresciuto in una

famiglia simpatizzante per il fascismo (il padre, primario chirurgo, ebbe anche cariche ufficiali sotto il regime), ma allievo al Liceo «D'Azeglio» di un valoroso docente antifascista come Zino Zini, amico di giovani scolari di Augusto Monti che lo precedettero nella strada dell'opposizione al regime, primo fra tutti Leone Ginzburg, invitato nel '35 da Martinetti e da Solari a far parte della redazione della «Rivista di filosofia», Bobbio entrò in contatto con l'antifascismo militante nel periodo dell'insegnamento a Camerino e a Siena: qui conobbe Guido Calogero e Aldo Capitini, e aderì al movimento liberalsocialista. A Padova, dove si trasferì all'inizio della guerra, entrò nelle file della resistenza: nel dicembre 1943 fu anche arrestato, rimanendo in carcere per quasi tre mesi. Com'egli ebbe a dichiarare, il suo impegno politico nacque con la partecipazione alla lotta contro il fascismo e l'occupazione tedesca. In maniera diversa, talvolta in forma latente come nel periodo succeduto alla sconfitta del Partito d'azione e al fallimento delle speranze nutrite all'epoca della liberazione, l'impegno politico rimarrà un elemento costante della personalità di Bobbio[49]. Ma fin dall'inizio degli anni Cinquanta la partecipazione alla politica attiva lascerà il posto a un impegno di carattere intellettuale, come nel corso della discussione sulla politica culturale del Partito comunista, consegnato ai celebri saggi di *Politica e cultura*[50].

A questo stesso periodo risalgono i primi studi dedicati alla storia del pensiero politico e ai suoi classici. L'esordio – la traduzione della *Città del Sole* di Campanella[51] – non era stato molto felice, probabilmente per lo scarso interesse che Bobbio nutriva per il filosofo calabro; e anche Solari ne diede un giudizio piuttosto severo[52]. Ben presto, però, egli incontrerà i suoi «autori», e li incontrerà per due percorsi

diversi. Il primo di questi autori fu Carlo Cattaneo, che gli consentirà di risalire, in una prospettiva europea, dalla cultura positivistica all'Illuminismo. Del '45 è la raccolta di scritti di Cattaneo pubblicata, subito dopo la fine della guerra, con il titolo *Stati Uniti d'Italia*, che ne riprendeva la prospettiva federalistica; del '49 è l'edizione del saggio *Dell'insurrezione di Milano*; del Sessanta quella degli *Scritti filosofici*; del '71, infine, è la raccolta di saggi su Cattaneo che reca il titolo emblematico *Una filosofia militante*<sup>[53]</sup>. L'altro percorso seguiva invece le orme di Solari, a partire da due filosofi che il maestro prediligeva: Kant e Hegel. Nel 1956 Bobbio collaborò all'edizione degli *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* di Kant nei «Classici della politica» dell'Utet<sup>[54]</sup>, e al pensiero politico-giuridico del filosofo di Königsberg dedicò il corso del 1956-57, poi ripetuto una decina d'anni dopo<sup>[55]</sup>. Ma già nel Cinquanta aveva pubblicato una *Rassegna di studi hegeliani*, che dava conto dei più recenti indirizzi della letteratura su Hegel dopo Dilthey, dall'interpretazione misticheggiante di Henri Niel e Ivan Iljin ai lavori di Jean Hyppolite e di Alexandre Kojève, fino a *Der junge Hegel* di Georg Lukács<sup>[56]</sup>. Nello stesso periodo avveniva il primo incontro con Marx, del quale Bobbio curò la traduzione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*<sup>[57]</sup>, per poi metterne a confronto la nozione di dialettica con quella hegeliana<sup>[58]</sup>.

L'interesse per Cattaneo si collocava nel clima del neoilluminismo del primo decennio postbellico, al quale Bobbio aderì prendendo parte ai convegni che per una decina d'anni Nicola Abbagnano organizzò nel tentativo di dar vita a un «terzo polo» filosofico distinto e contrapposto all'eredità dell'idealismo e allo spiritualismo cattolico<sup>[59]</sup>; l'interesse per Hegel e per Marx, più tardi anche per Antonio Gramsci<sup>[60]</sup>, si collegava invece alla ripresa del

marxismo in atto nella cultura filosofica italiana sotto l'egida del Partito comunista. Ma la partecipazione di Bobbio ai convegni neoilluministici rimase, se non marginale, certo tangenziale; ed egli non esiterà, nel 1973, a tracciare un bilancio piuttosto negativo di quell'esperienza<sup>[61]</sup>. E in quanto al marxismo, egli guarderà ad esso con simpatia ma anche con distacco, pur coltivando l'ingenua speranza in un suo futuro, progressivo accostamento ai principi liberali. Tenne sempre aperto il dialogo con gli intellettuali comunisti, ne condivise anche le speranze nel rinnovamento della società italiana, ma rifuggì dall'esserne un «compagno di strada».

Nel suo lungo cammino verso la teoria politica Bobbio si rivolse al passato, a un passato più lontano non soltanto di Cattaneo ma anche di Kant e di Hegel; risalì agli inizi del pensiero politico moderno. Lo stesso atteggiamento critico nei confronti del giusnaturalismo lo indusse a studiarne i classici, come Althusius o Pufendorf<sup>[62]</sup>. Ma l'incontro decisivo – mediato da Carl Schmitt<sup>[63]</sup> – fu quello con Hobbes, del quale Bobbio curò la traduzione del *De cive* per i «Classici della politica» della Utet<sup>[64]</sup>, e sul cui pensiero ritornerà ripetutamente. Per Bobbio il filosofo inglese è il primo (e anche, forse, il più coerente) teorico dello stato moderno; a lui spetta il merito di aver rivendicato l'unità del potere, risultato di un duplice processo «di liberazione nei confronti di una autorità tendenzialmente universale che [...] si proclama superiore ad ogni potere civile», come quella della Chiesa, e di «unificazione» nei confronti di tutte le istituzioni sociali<sup>[65]</sup>. L'unità del potere dello stato comporta il rifiuto della pretesa di superiorità avanzata dal potere ecclesiastico; ma comporta pure la subordinazione del parlamento alla volontà del sovrano. Nello stato moderno, quale Hobbes lo raffigura, non c'è spazio per

fonti di sovranità alternative: il cittadino deve obbedire incondizionatamente alla legge, perché ciò gli garantisce la sicurezza di cui non godeva nello stato di natura, dove ogni uomo è «lupo» verso gli altri uomini. Ne deriva coerentemente la monopolizzazione del diritto da parte dello stato: anche le leggi naturali acquistano la loro validità solamente in quanto sono recepite, e rese obbligatorie, dall'ordinamento statale.

In questa maniera il richiamo a Hobbes si saldava, anche se con qualche discrepanza, con il richiamo a Kelsen. L'unità del potere statale diventa infatti la base dell'esclusività dell'ordinamento giuridico e della sua funzione specifica, che è quella di garantire la vita e la sicurezza dei cittadini. Hobbes appartiene a buon diritto – riconosceva Bobbio – alla storia del giusnaturalismo moderno; ma la sua teoria «rappresenta il massimo sforzo di ridurre il diritto a diritto positivo»<sup>[66]</sup>. Da ciò l'ambivalenza della posizione di Hobbes, che per un verso appartiene alla storia del giusnaturalismo, in quanto distingue leggi naturali e leggi civili, ma per un altro verso è, in realtà, un positivista, in quanto definisce la giustizia come adempimento degli obblighi stabiliti dallo stato, «quale che sia il contenuto dell'obbligo», considerando azione giusta «quella conforme alla legge» e «ingiusta quella non conforme»<sup>[67]</sup>. Questa ambivalenza è però, secondo Bobbio, soltanto apparente. Se Hobbes non è certamente un positivista nel senso contemporaneo, la sua conclusione è pur tuttavia «una conclusione positivistica», dal momento che «le leggi naturali non prescrivono azioni buone in sé, ma azioni buone relativamente a un fine», e «questo fine è la pace (o la conservazione della vita)»<sup>[68]</sup>. La legge naturale prescrive all'uomo di uscire dallo stato di natura, e di costituire quindi lo stato che lo garantisce

nella sua esistenza; «ciò significa che l'uomo realizza mediante lo stato [...] il fine supremo posto dalla legge naturale»<sup>[69]</sup>. La riduzione del diritto a diritto positivo si presentava perciò come la conseguenza del processo di formazione dello stato moderno, almeno nell'interpretazione che ne aveva dato Hobbes: lo stato assoluto non ammette altri «assoluti», né valori né fonti di potere, accanto a sé, meno che mai sopra di sé<sup>[70]</sup>.

Hobbes rimarrà sempre il classico prediletto di Bobbio, il termine *a quo* della filosofia politica moderna. E come tale lo presenterà ancora nel '94, nella Prefazione alla bibliografia (non definitiva) dei suoi scritti<sup>[71]</sup>. Proprio in quest'occasione egli fornirà l'elenco per così dire ufficiale dei suoi classici, aggiungendo Locke, Rousseau, Kant e Hegel (ma è menzionato pure, *en passant*, Marx, che era stato affiancato a Hobbes nel titolo della raccolta del '65) e altri cinque autori contemporanei, indicati «secondo l'ordine soggettivo del tempo nel quale mi sono accostato a loro»<sup>[72]</sup>: Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto, Weber. L'elenco è rivelatore di un lungo percorso che vede, tra l'altro, un graduale movimento dalla filosofia della politica alla scienza della politica. Ne costituisce un chiaro segno il fatto che, tra i contemporanei, il primo sia Croce e l'ultimo Weber, dal quale – dichiara Bobbio – «ho tratto in questi ultimi anni un aiuto decisivo nel ripensamento e nella riformulazione delle principali categorie della politica»<sup>[73]</sup>.

#### **4. Verso la scienza della politica**

La riflessione su Hobbes e sulla teoria dello stato moderno rientra, a tutti gli effetti, nell'ambito della filosofia politica. E vi rientrano anche i saggi su Croce dello stesso periodo, nei quali si può riscontrare un graduale

trapasso dall'atteggiamento critico del 1955 alla rivalutazione che Bobbio ne compie all'inizio degli anni Sessanta. Nel dopoguerra Croce aveva accentuato la componente conservatrice del proprio liberalismo, guardando con ostilità al liberalsocialismo, e si era opposto al Partito d'azione, a favore del quale Bobbio si era anche impegnato in una sfortunata campagna elettorale. Agli occhi dei più giovani Croce non era più il filosofo della libertà, la figura di riferimento ideale dell'antifascismo, ma si presentava piuttosto come l'erede dell'Italia prefascista, se non come – agli occhi dei comunisti – un nemico di classe. Il liberalismo in chiave etico-religiosa della *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* e della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* appariva non soltanto indifferente ai rapporti economici e alle esigenze di giustizia sociale, ma anche estraneo al liberalismo classico, quello sorto nell'Inghilterra sei-settesca. Proprio a quest'ultimo si rifaceva invece Bobbio nel saggio del '55<sup>[74]</sup>, osservando che la formazione di Croce era avvenuta fuori della tradizione autentica del pensiero liberale, avendo come punti di riferimento autori nient'affatto liberali quali Marx, Sorel, Treitschke, e sullo sfondo Machiavelli esaltato come lo scopritore dell'autonomia della politica, anziché Locke, Montesquieu o Kant. Diverso sarà il tono, se non il contenuto, di un successivo saggio su Croce scritto nel 1962<sup>[75]</sup>, nel quale compare il ricordo dell'appartenenza a una generazione *naturaliter* crociana. Ma il Croce che veniva qui, in qualche modo, «salvato» non era né il filosofo della libertà né il teorico dello storicismo assoluto; era piuttosto colui che aveva inteso la filosofia come metodologia, facendo valere «l'idea di una filosofia strumentale» che deve nutrirsi del rapporto con un qualche «campo del sapere»<sup>[76]</sup>. Alla filosofia come

concezione del mondo Bobbio, passato attraverso l'esperienza del Centro torinese, contrapponeva la filosofia come metodologia, una filosofia che «matura sempre, purché sia ben coltivata»<sup>[77]</sup>. In questa maniera egli gettava, per così dire, un ponte tra l'insegnamento di Croce e il modo di far filosofia coltivato dal neoilluminismo.

Su questo sfondo si colloca il cammino di Bobbio verso la teoria della politica: un cammino lento, non sempre lineare, che occupa gli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta. A metà del secolo Torino era diventata, insieme alla vicina Ivrea olivettiana e a Milano, il centro principale del ritorno alla sociologia, alla quale la cultura idealistica aveva negato dignità di scienza<sup>[78]</sup>: il filosofo che più si era impegnato in questo senso era stato Abbagnano, che nel 1950 aveva fondato, insieme al suo allievo Franco Ferrarotti, i «Quaderni di sociologia», e che ai problemi metodologici della disciplina aveva dedicato alcuni corsi universitari. E proprio Abbagnano aveva proposto, nel convegno bolognese del marzo 1954 sui rapporti tra filosofia e sociologia, una teoria sociologica generale, che doveva servire da quadro concettuale alle ricerche sul campo condotte dai sociologi<sup>[79]</sup>. A questo processo Bobbio, preso da altri interessi e immerso in altri studi, non partecipò direttamente, ma lo seguì da vicino, non fosse altro che per lo stretto rapporto che in quegli anni lo legava ad Abbagnano. Nel maggio 1958 egli accettò l'invito di Treves a tenere la relazione di sintesi al primo Congresso della Società italiana di Scienze sociali, riguardante il problema dell'integrazione di queste discipline<sup>[80]</sup>; ma la relazione offriva soprattutto un panorama delle varie prospettive emerse nelle comunicazioni. Più che le scienze sociali in generale, o la ripresa della sociologia dopo la parabola che questa aveva subito nel periodo



dell'egemonia idealistica, lo interessava infatti il problema della possibilità di un'analisi scientifica della politica, cioè il problema della possibilità e del metodo di una scienza della politica. A questo egli pervenne dapprima per via storica, ripercorrendo i contributi che la cultura italiana aveva dato, tra Otto e Novecento, alla sua formulazione. I suoi punti principali di riferimento divennero così Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, esponenti principali di una tradizione di ricerca sulla politica che l'idealismo aveva avversato, senza però riuscire a cancellarla.

Di entrambi gli autori Bobbio apprezzò, e ripropose, soprattutto l'atteggiamento realistico nei confronti della politica – che anche Croce aveva apprezzato – e la capacità demistificante della loro analisi. Mosca si era proposto di indirizzare la scienza politica alla ricerca delle leggi generali dell'ordinamento politico delle società umane, da ricavare attraverso lo studio della storia non degli individui ma delle istituzioni. Per questa via aveva compreso che tutte le società sono governate da una classe politica più o meno ristretta, e che le differenze tra le varie forme di governo dipendono dal processo di formazione e di ricambio di questa classe, non già dalla sua esistenza. Da ciò la polemica nei confronti delle ideologie democratiche che negavano, o celavano, questa esistenza<sup>[81]</sup>. Bobbio si rendeva ben conto del conservatorismo di Mosca e del pessimismo antropologico su cui esso si fondava; ma sottolineava che «la teoria della classe politica non è una teoria conservatrice», bensì poggia sul riconoscimento di un fatto, e «i fatti non sono né conservatori né progressivi»<sup>[82]</sup>. Più che a Mosca, ben noto nell'ambiente torinese, l'attenzione di Bobbio si rivolse però a Pareto, cui dedicò numerosi saggi<sup>[83]</sup>. Nel riproporre al lettore italiano il *Trattato di sociologia generale* egli rilevava come Pareto si

fosse proposto di delineare una teoria scientifica fondata sulla ricerca dei fattori dell'equilibrio sociale, e come questa teoria si collegasse a una specie di «trattato delle passioni [...] scritto da un fervido credente nel metodo sperimentale»<sup>[84]</sup>. Per Pareto, infatti, «l'uomo non è un essere di pura ragione», «non è un animale logico, o per lo meno è tale solo in parte»<sup>[85]</sup>; gran parte delle sue formulazioni sono semplici «derivazioni», sono il frutto di un processo di razionalizzazione. Il centro di gravità dell'opera di Pareto consisteva per lui non tanto nella teoria delle *élites* – l'unico punto in comune con Mosca – quanto nella critica delle ideologie, nella denuncia dell'infondatezza di gran parte delle dottrine sociali che offrono una «immagine deformata» della società<sup>[86]</sup>. Sotto questo profilo Pareto gli appariva, nonostante la sua dichiarata ostilità al socialismo, il continuatore di un aspetto fondamentale dell'analisi di Marx, da lui conosciuto sui testi di Antonio Labriola.

Nell'ottobre 1962 Bobbio organizzò un convegno del Centro di Studi metodologici (di cui quell'anno era presidente) sulla scienza politica, nel quale furono relatori un altro allievo di Solari, Bruno Leoni, e insieme a lui Giovanni Sartori, che fin dall'inizio del decennio precedente si erano impegnati per la rinascita della disciplina<sup>[87]</sup>. Parecchi anni dopo, nel 1976, pubblicava insieme a Nicola Matteucci il *Dizionario di politica*, contribuendo ad esso con alcune «voci» fondamentali come *Democrazia*, *Diritto*, *Élites*, *teoria delle*, *Marxismo*, *Politica*, *Scienza politica*, *Società civile*, e parecchie altre ancora. Tra queste due date si colloca il suo progressivo accostamento alla teoria della politica, documentato anche dai corsi universitari su *Il problema del potere*, tenuto nel 1965-66, e sulla *Teoria delle forme di governo nella storia del pensiero*

politico, tenuto nel 1975-76 (ma già allora aveva cominciato a interessarsi anche di politica internazionale, affrontando il problema della guerra e della pace, che sarà a base di un nuovo filone di studi<sup>[88]</sup>).

Nel 1963, all'indomani del convegno torinese, Bobbio delineava un quadro tutt'altro che roseo della situazione degli studi di scienza politica in Italia. Tra le varie scienze sociali, essa è stata «ultima [...] a risorgere in questi ultimi anni dall'abbandono in cui era caduta»<sup>[89]</sup>. Per sollevarla da questo stato di arretratezza era necessario «aprirsi un varco tra la storiografia e le discipline giuridiche»<sup>[90]</sup>, sottraendola al formalismo dominante nello studio del diritto e al culto storicistico dell'individuale: il che era possibile soltanto chiarendo la diversità di punto di vista rispetto alle scienze giuridiche e la diversità di metodo rispetto alla ricerca storica. A distanza di una ventina d'anni il giudizio sarà molto differente, e Bobbio non esiterà a riconoscere, in una relazione congressuale dell'86, che anche in Italia «lo stato di salute della scienza politica [è] buono, nonostante sia cresciuta molto in fretta»<sup>[91]</sup>. Nel frattempo, infatti, la scienza politica aveva trovato la propria legittimazione accademica, si erano moltiplicati i suoi cultori e le cattedre della disciplina. Ancora più tardi, nella prefazione alla nuova edizione dei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bobbio constatava con soddisfazione che «l'interesse per il pensiero realistico, antiutopistico e antideologico dei fondatori della teoria delle élites, non solo non è venuto meno, ma è molto aumentato»<sup>[92]</sup>. A tutto ciò aveva contribuito, in maniera determinante, il suo ripetuto richiamo alla «lezione dei fatti»<sup>[93]</sup>, nella quale la lezione di Mosca e di Pareto s'incontrava, anche se da un versante politico opposto, con la critica marxiana delle ideologie.

## 5. Una teoria generale della politica?

Ma che cos'era per Bobbio la scienza politica, per quanto riguarda il metodo e l'ambito di ricerca? Era, al pari delle altre scienze sociali, una scienza empirica, cioè una scienza di carattere descrittivo ed esplicativo (sulla sua capacità di pervenire a previsioni valide Bobbio fu sempre molto cauto, anche se riteneva che «partendo dal presente la scienza sociale guarda al futuro»<sup>[94]</sup>). Per quanto attiene all'ambito di ricerca, al «territorio» della scienza politica, egli faceva leva sulla nozione di potere, ma distinguendo il potere politico da quello economico e da quello ideologico sulla base dei mezzi di cui si servono. Nella voce *Politica* del *Dizionario di politica* egli definiva infatti il potere politico come «il potere coattivo nel senso più stretto della parola», che ha come proprio mezzo specifico la forza e che di essa si avvale sia per garantire l'obbedienza dei governati, sia nei rapporti tra gli stati<sup>[95]</sup>. Mentre il sistema economico provvede all'«organizzazione delle forze produttive» e il sistema ideologico all'«organizzazione del consenso», il sistema politico si fonda sull'«organizzazione della coazione»<sup>[96]</sup>. Il saggio su Weber, di pochi anni posteriore, riprenderà questa definizione dell'ambito della politica, collocando in posizione centrale il problema della legittimità, e quindi del fondamento del potere.

Su questa base Bobbio si propose a lungo di elaborare una teoria generale della politica; e a questo scopo si richiamò alla «lezione dei classici». E qui l'analogia con la teoria sociologica – quale l'aveva concepita Abbagnano, sulla scia di Talcott Parsons o di Robert K. Merton – veniva meno, in quanto la teoria della politica si presentava come un complesso di categorie e di concetti rivolti alla comprensione dei rapporti politici nel loro sviluppo,

mentre la teoria sociologica voleva essere una guida per l'analisi dei rapporti sociali esistenti, e per necessità di cose si pluralizzava sulla base dei diversi tipi di questi rapporti. In altri termini, la teoria sociologica aveva come destinataria del suo lavoro di concettualizzazione la ricerca sul campo, mentre questa esulava dalla sfera di una teoria generale della politica, o almeno aveva un ruolo secondario. Tra i concetti e i «fatti» l'accento batteva sul primo, non sul secondo termine. Non a caso la teoria generale della politica si nutriva non tanto di dati sperimentali quanto delle dottrine proposte dai «classici», e si costruiva attraverso il confronto con essi. Il che vuol dire che essa si collocava a metà strada tra filosofia e scienza; era anzi la via per recuperare, adattandolo al mutare delle situazioni, il contenuto multiforme della filosofia politica, o almeno di quella moderna.

I «classici» ai quali Bobbio si rifaceva erano però eterogenei. Hobbes e Hegel avevano proposto rispettivamente l'immagine dello stato Leviatano, fondato sul potere assoluto del sovrano, e una teoria dello stato etico che risolve in sé, su un piano superiore, le istituzioni della società civile; Locke si collocava invece all'inizio della tradizione del pensiero politico liberale, e anche Kant era stato sostenitore di un liberalismo per quanto temperato. Tra gli autori che Bobbio non includeva nel suo elenco di «classici», ma ai quali si era spesso riferito e continuava a riferirsi, seppur criticamente, c'era poi Marx, anche se egli negava l'esistenza di una dottrina marxista dello stato<sup>[97]</sup>. Ma nell'elenco figurava Croce, il filosofo della «religione della libertà», che si era però ispirato a un filone di pensiero che non apparteneva alla tradizione classica del liberalismo. E Croce era stato dichiaratamente ostile alla democrazia, così come questa era stata oggetto della

polemica sia di Mosca che di Pareto. Nella biblioteca ideale di Bobbio i fautori di uno stato liberale erano in minoranza, e ancor più lo erano i sostenitori della democrazia parlamentare – per non parlare dei sostenitori di una democrazia socialista. Tra Bobbio e la maggior parte dei suoi «classici» c'è, se non contrasto, certamente una discrasia.

Ciò si spiega, almeno per il periodo in cui egli si impegnò nella formulazione di una teoria della politica, con il fatto che l'interesse di Bobbio era rivolto principalmente al problema dello stato moderno e della sua razionalità, e che proprio questo interesse gli consentirà di annettere Weber all'elenco dei suoi «classici». Significativo è il rapporto che egli istituiva tra Weber (ma forse si potrebbe aggiungere Schmitt) e gli autori politici dei secoli precedenti, osservando che «ciò che negli scrittori politici da Hobbes a Hegel è l'idealizzazione di un processo che avviene sotto i loro occhi, diventa nell'opera di Weber l'oggetto di un'analisi storica, oggettiva, di un processo ormai compiuto»<sup>[98]</sup>. L'asse portante della modernità è per Bobbio, sotto il profilo politico, la formazione dello stato moderno, di un'istituzione che si è proposta di monopolizzare entro il proprio territorio l'impiego della forza, in larga misura riuscendovi; e lo stato moderno, considerato a questo livello di generalità teorica, è ideologicamente neutrale rispetto all'alternativa tra potere assoluto e limitazione del potere. I teorici dell'assolutismo o dello stato etico (di una concezione dello stato che egli aveva respinto fin dagli anni Trenta) potevano servire altrettanto bene di Locke o di Kant, se non addirittura meglio, per comprenderne la struttura; e la stessa cosa valeva per i critici del parlamentarismo e della sua degenerazione. Con il tempo, però, l'attenzione di Bobbio si spostò dal processo di

formazione dello stato moderno al funzionamento della democrazia; e per questo tema i suoi «classici» gli offrivano un aiuto minore. Concetti come quelli di libertà e di eguaglianza potevano infatti trovare una definizione teorica soltanto nel solco del liberalismo di stampo inglese o del socialismo riformistico.

Per delineare una teoria della democrazia occorre rifarsi ad altri autori; e ce n'era infatti uno da tempo familiare a Bobbio, che si prestava allo scopo: Kelsen. È significativo il fatto che i più importanti scritti di Bobbio sui meccanismi della democrazia e sul suo futuro siano preceduti da un rinnovato interesse per Kelsen, del quale sono documento parecchi saggi dei primi anni Ottanta<sup>[9]</sup>, e che questo s'intrecci con l'interesse per Weber e con il confronto tra i due autori tedeschi, incentrato sul problema del potere. Da Kelsen, probabilmente, ma anche da Schumpeter, Bobbio trasse lo spunto per quella interpretazione proceduralistica della democrazia, che occupa un posto di rilievo nella sua produzione successiva. Alle visioni utopiche della democrazia in chiave di democrazia diretta, riproposte nel Sessantotto, Bobbio contrapponeva la tesi che la democrazia moderna è – a differenza di quella antica – democrazia rappresentativa, e che essa può trovare spazio soltanto nel quadro dello stato, della sua articolazione in poteri distinti, dei suoi specifici canali di formazione della volontà collettiva, quali sono i partiti e le associazioni fondate su interessi. Da questo punto di vista egli dedicherà la sua attenzione alla crisi del sistema democratico italiano, ai suoi rischi di degenerazione, all'inscindibilità tra democrazia e stato di diritto, sottolineando i limiti del principio di maggioranza e la sua inapplicabilità alla determinazione delle regole del gioco politico. In ciò stava la base della sua opposizione al

craxismo e, negli ultimi anni di vita, a una democrazia declinata in chiave populistica.

Negli ultimi decenni, soprattutto dopo la nomina a senatore a vita, Bobbio assunse sempre più un ruolo di *maître à penser*, accantonando il progetto di una teoria generale della politica. Di essa ci ha lasciato non soltanto dei frammenti, ma qualcosa di più: alcuni capitoli importanti, nei quali si è largamente avvalso della sua ben nota capacità analitica, di quell'arte della distinzione e della classificazione con cui affrontava e chiariva le questioni più difficili. Il grosso volume intitolato alla *Teoria generale della politica* è però, in realtà, il prodotto di un «montaggio», del resto dichiarato dal suo curatore<sup>[1]</sup>. Ma forse c'è da chiedersi se non si trattasse, fin dall'inizio, di un progetto irrealizzabile, nato in quell'atmosfera ricca di programmi che fu il periodo dell'immediato dopoguerra; e se a realizzarlo il più adatto fosse proprio uno studioso attratto in misura crescente – come tanti altri che lo avevano preceduto – dalla presenza sulla scena politica.

---

[1] Sull'ambiente accademico torinese in epoca fascista cfr. A. d'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Torino, Einaudi, 2000, in particolare i capp. I e VIII.

[2] Su Gioele Solari si vedano soprattutto le due raccolte di studi Gioele Solari (1872-1952). *Testimonianze e bibliografia nel centenario della nascita*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie IV, n. 26, 1972, e *Gioele Solari nella cultura del suo tempo*, Milano, Franco Angeli, 1985 (che reca anche il testo della relazione di Bobbio su Gioele Solari *nella filosofia del diritto del suo tempo*, pp. 11-22), nonché il precedente saggio di U. Scarpelli, *La filosofia del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Edizioni Ramella, 1954, pp. 393-447.



[3] Sulla formazione di Bobbio si veda, oltre alla monografia di E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, cap. I, il recente saggio di G. Cianferotti, *L'opera giovanile di Norberto Bobbio e l'inizio del suo insegnamento (1934-1940)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2005, 1, pp. 65-105, e 2, pp. 381-423. L'*Autobiografia* di Bobbio, a cura di A. Papuzzi, pubblicata nel '97 da Laterza, si sofferma soprattutto sugli aspetti «pubblici» della sua vita, mentre sorvola piuttosto sul primo periodo e sui relativi lavori, dei quali tende a dare un giudizio piuttosto negativo, se non addirittura a operarne una censura. Uno strumento prezioso rimane la *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, a cura di C. Violi, Roma-Bari, Laterza, 1995.

[4] G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, in «Rivista di filosofia», XXII, 1931, pp. 299-347.

[5] Nel saggio *Benedetto Croce. A dieci anni dalla morte*, in «Belfagor», XVII, 1962, p. 622, ristampato nel volume *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Manduria-Bari-Perugia, Lacaita, p. 72.

[6] N. Bobbio, *Filosofia e dogmatica giuridica*, tesi di laurea in Giurisprudenza, giugno 1931 (Archivio storico dell'Università di Torino), pp. 42-43.

[7] *Ibidem*, p. 185.

[8] N. Bobbio, *La filosofia di Husserl*, tesi di laurea in Filosofia, novembre 1933 (Archivio storico dell'Università di Torino), pp. 7-9.

[9] Cfr. C.A. Viano, *Filosofia e storia della filosofia*, nella *Storia della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Torino*, a cura di I. Lana, Firenze, Olschki, 2000, pp. 457-477, e *La filosofia a Torino*, in «Rivista di filosofia», XCI, 2000, pp. 5-45, riprodotto nel volume *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 19-58.

[10] A. Pastore, *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, in «Rivista di filosofia», XXIII, 1932, pp. 356-364.

[11] A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le «Ricerche logiche» di Edmund Husserl*, in «Rivista di filosofia», XIV, 1923, pp. 115-133, e *La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, in «Rivista di filosofia», XIV, 1923, pp.

208-224; essi sono ora raccolti nella quarta parte del volume *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Firenze-Milano, Parenti, 1961, pp. 67-87 e 88-106, insieme ad altri saggi posteriori di argomento fenomenologico. Sulla recezione della fenomenologia nella cultura italiana cfr. S. Zecchi, *La fenomenologia in Italia: diffusione e interpretazioni*, nel fascicolo speciale della «Rivista di filosofia» su *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, LXXIX, 1988, pp. 175-196 (poi nel volume dallo stesso titolo edito dal Mulino, 1991, pp. 15-33).

[12] Bobbio, *La filosofia di Husserl*, cit., pp. 31-32.

[13] N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, in «Memorie dell'Istituto giuridico» dell'Università di Torino, serie II, memoria XXVIII, Torino, 1934, p. 31.

[14] *Ibidem*, p. 28.

[15] *Ibidem*, p. 65.

[16] *Ibidem*, pp. 67-69.

[17] *Ibidem*, pp. 132-133.

[18] *Ibidem*, p. 140.

[19] *Ibidem*, p. 144.

[20] *Ibidem*, p. 152.

[21] Si veda l'articolo *La fenomenologia secondo M. Scheler*, in «Rivista di filosofia», XXVII, 1936, pp. 227-249, ma soprattutto i due saggi *La persona e la società*, in «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», XII, parte II, pp. 161-176, e *La persona nella sociologia contemporanea*, in «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», XII, parte I, pp. 219-255, ristampato come opuscolo, Torino, Tip. Baravalle e Falconieri, 1938.

[22] R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1935.

[23] Bobbio, *La persona e la società*, cit., p. 162.

[24] Bobbio, *La persona nella sociologia contemporanea*, cit., p. 251.

[25] Bobbio, *La persona e la società*, cit., p. 167.

[26] Nel volume *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, Padova, Cedam, 1937: si veda in proposito il saggio di V. Frosini, *La filosofia giuridica di Guido Calogero*, nel volume *Guido Calogero a Pisa tra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 261-274.

[27] N. Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto*, in «Memorie dell'Istituto giuridico» dell'Università di Torino, serie II, memoria XXXVI, Torino, 1938, p. 121.

[28] *L'analogia nella logica del diritto*, cit., p. 198.

[29] R. Treves, *Il diritto come relazione. Saggio critico sul neokantismo contemporaneo*, in «Memorie dell'Istituto giuridico» dell'Università di Torino, serie II, memoria XXVI, Torino, 1934. Su Kelsen, in particolare, si veda anche il saggio *Il fondamento filosofico della dottrina pura del diritto* di Hans Kelsen, in «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, LXIX, 1933-34, pp. 52-90.

[30] Treves, *Il diritto come relazione*, cit., p. 47.

[31] Si tratta del saggio *La teoria pura del diritto e i suoi critici*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», VIII, 1954, pp. 356-377, che prende le mosse dalla traduzione de *La dottrina pura del diritto*, ad opera di Treves, pubblicata da Einaudi nel 1952, e da quella della *Teoria generale del diritto e dello stato*, a cura di S. Cotta (allora assistente di Bobbio) e di G. Treves, apparsa nello stesso anno presso le Edizioni di Comunità: tra i saggi discussi nell'articolo c'è quello di R. Treves, *Intorno alla concezione del diritto* di Hans Kelsen, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXIX, 1952, pp. 177-198. Sulla recezione di Kelsen nella cultura italiana si veda V. Frosini, *Kelsen e il pensiero giuridico italiano*, in «Il Veltro», XXI, 1977, pp. 761-768, e M.G. Losano, *La fortuna di Kelsen*, in appendice al volume *Forma e realtà in Kelsen*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, pp. 179-212.

[32] I corsi padovani sono rappresentati dalle due *Lezioni di filosofia del diritto* del 1940-41 e del 1941-42 (entrambe ciclostilate), edite dalla casa editrice «La Grafolito» di Bologna; allo stesso periodo risalgono il volume *La consuetudine come fatto normativo*, Padova, Cedam, 1942, e il testo della conferenza *La filosofia del diritto in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, in «Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto della R.

Università di Roma», III, 1942, pp. 73-94 e 109-119.

[33] I corsi torinesi sulla teoria del diritto (tutti in veste litografica) sono i seguenti: *Teoria della scienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1950; *Teoria della norma giuridica*, Torino, Giappichelli, 1958; *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Torino, Giappichelli, 1960; *Il positivismo giuridico*, Torino, Giappichelli, 1961. Ad essi si affiancano numerosi saggi che coprono il periodo dal 1948 alla fine degli anni Sessanta, raccolti negli *Studi sulla teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1955, in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (che inaugura la collana «Diritto e cultura moderna» diretta da Treves e da Scarpelli), e negli *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1970; i saggi posteriori di teoria del diritto sono riprodotti in un altro volume della collana di Treves e Scarpelli dal titolo *Dalla struttura alla funzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977. Gli scritti dedicati a Kelsen sono stati nuovamente raccolti in *Diritto e potere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

[34] N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Torino, Chiantore, 1944: è significativo che nel volumetto manchino riferimenti specifici al dibattito italiano, e che dei suoi protagonisti vengano menzionati soltanto Luporini e Pareyson.

[35] Il saggio è apparso contemporaneamente nella «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», IV, 1950, pp. 342-367, e nel volume collettivo *Saggi di critica delle scienze*, Torino, De Silva, 1950, pp. 21-66.

[36] N. Bobbio, *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, in *Saggi di critica della scienza*, cit., p. 38.

[37] *Ibidem*, p. 40.

[38] *Ibidem*, p. 45.

[39] *Ibidem*, pp. 41-42.

[40] Il primo saggio sull'argomento è quello dedicato a *La logica giuridica di Eduardo García Máynez*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXI, 1954, pp. 644-669.

[41] Si veda la nota *Sul diritto naturale*, in «Rivista di filosofia», XLV, 1954, pp. 429-438, che discute il volume di A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, apparso lo stesso anno in traduzione

italiana nella già menzionata collana delle Edizioni di Comunità.

[42] Nel saggio *Trends in Italian Legal Theory*, apparso in «The American Journal of Comparative Law», VIII, 1959, pp. 329-340, e riprodotto all'inizio della raccolta *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., pp. 19-36, Bobbio si riferisce esplicitamente agli atti del convegno promosso dalla rivista «Justitia» nel giugno 1949, pubblicati con il titolo *Diritto naturale vigente*, Roma, Studium, 1951.

[43] Il libro di Leo Strauss a cui Bobbio si riferisce è *Natural Right and History*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1953, tradotto in italiano nel '57 presso l'editore Neri Pozza di Venezia. Su questo volume mi sia concesso di rinviare alla mia vecchia recensione in «Rivista di filosofia», XLV, 1954, pp. 457-463.

[44] Si veda il saggio *Alcuni argomenti contro il diritto naturale*, in «Rivista di diritto civile», IV, 1958, pp. 253-263, poi in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., pp. 163-178.

[45] N. Bobbio, *La filosofia del diritto in Italia*, in «Jus», VIII, 1957, p. 186, raccolto, con il titolo *La filosofia del diritto e i suoi problemi*, in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 56.

[46] N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, in «Rivista di diritto civile», VIII, 1962, p. 503, poi nella raccolta dallo stesso titolo, p. 127.

[47] N. Bobbio, *Sul positivismo giuridico*, in «Rivista di filosofia», LII, 1961, p. 18, raccolto, con il titolo *Aspetti del positivismo giuridico*, in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 107.

[48] Bobbio, *Studi per una teoria generale del diritto*, cit., p. 9.

[49] Si veda il fondamentale saggio di M.L. Salvadori, *Bobbio e la politica*, nel volume di AA.VV., *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, a cura di Pietro Rossi, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 15-50, nonché il libro di Lanfranchi, *Un filosofo militante*, cit.

[50] N. Bobbio, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955: i saggi raccolti nel volume apparvero per la prima volta su varie riviste.

[51] T. Campanella, *La città del Sole*, testo italiano e testo latino a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1941.

[52] G. Solari, *Di una nuova edizione critica della «Città del Sole» e del*

comunismo del Campanella, in «Rivista di filosofia», XXXII, 1941, pp. 180-197.

[53] C. Cattaneo, *Stati Uniti d'Italia*, a cura di N. Bobbio, Torino, Chiantore, 1945; C. Cattaneo, *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra*, Firenze, Le Monnier, 1949, con una nota di N. Bobbio (pp. 331-348); C. Cattaneo, *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Firenze, Le Monnier, 1960, 3 voll.; N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, Einaudi, 1971 (che raccoglie anche altri scritti precedenti). Ma sul pensiero di Cattaneo egli avrà occasione di ritornare più volte negli anni successivi.

[54] I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, Utet, 1956.

[55] Si veda il volume di dispense dal titolo *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1957; la II ed. riveduta e ampliata è del '69. In mezzo si colloca il saggio *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, negli *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffrè, 1960, vol. I, pp. 219-235, raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano, 1965, pp. 147-163.

[56] N. Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, in «Belfagor», V, 1950, pp. 67-80, raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 165-238.

[57] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1949.

[58] N. Bobbio, *La dialettica in Marx*, in «Rivista di filosofia», XLIX, 1958, pp. 334-354 (ma anche in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958, pp. 218-238), anch'esso raccolto nel volume *Da Hobbes a Hegel*, cit., pp. 239-266.

[59] Nel primo di questi convegni, che ebbe luogo nel giugno 1953, Bobbio tenne una delle tre relazioni, quella dedicata ai rapporti tra filosofia e vita politica, nella quale egli indicava – contro la «politicalità» e la «non politicalità» della filosofia – la via di una politica della cultura fondata su una filosofia del dialogo (il testo è rimasto inedito, ma le tesi riecheggiano da vicino quelle che Bobbio sosteneva in quegli stessi anni nel corso della discussione con gli esponenti del Partito comunista). In proposito si veda *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia* (1953-1962), a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano, Il

Saggiatore, 1991.

[60] Del pensiero di Gramsci Bobbio cominciò a occuparsi alla fine degli anni Cinquanta, in una comunicazione al primo Convegno internazionale di Studi gramsciani, tenutosi a Roma nel gennaio 1958, che fu pubblicata col titolo *Nota sulla dialettica in Gramsci*, in «Società», XIV, 1958, pp. 21-34, e poi nel volume degli atti del convegno, *Studi gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 73-86: essa è riprodotta nella raccolta dei *Saggi su Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 25-37. Ma il contributo più importante è la relazione al successivo convegno gramsciano, tenuto a Cagliari nell'aprile 1967, dal titolo *Gramsci e la concezione della società civile*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969-70, vol. I, pp. 75-100, anch'essa raccolta nei *Saggi su Gramsci*, cit., pp. 38-65.

[61] Nella relazione al Congresso della Società filosofica italiana, tenuto all'Aquila nell'aprile-maggio 1973, dal titolo *Empirismo e scienze sociali in Italia*, negli *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, vol. I: *Relazioni introduttive*, Roma, Società filosofica italiana, 1973, pp. 11-32.

[62] Già nel '43 Bobbio curò la traduzione dei *Principi di diritto naturale* di Pufendorf in una collana scolastica edita da Paravia; nel 1945-46 e nel 1946-47 tenne poi a Padova due corsi rispettivamente su *Le origini del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo XVII*, Padova, Litografia Tagliapietra, 1946, e su *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, Giappichelli, 1947 (anch'esso litografato): da quest'ultimo nacque l'articolo *Leibniz e Pufendorf*, in «Rivista di filosofia», XXXVIII, 1947, pp. 118-129, raccolto in *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 129-145. Ma ancora nel '92 egli dedicherà un'ampia nota a un volume su Pufendorf di Fiammetta Palladini: si veda *Pufendorf e Hobbes*, in «Rivista di filosofia», LXXXVIII, 1992, pp. 263-278.

[63] Si veda la recensione al libro di C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, in «Rivista di filosofia», XXX, 1939, pp. 283-284, riprodotta nella raccolta di studi dal titolo *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 211-213. Come Bobbio ricorda nella Premessa a questa raccolta, la lettura di Schmitt gli suggerì «la contrapposizione tra lo stato-macchina e lo stato-persona», oggetto della prolusione padovana dal titolo *La persona e lo stato*, tenuta nel novembre 1946, il cui testo è pubblicato nell'«Annuario

dell'Università di Padova dell'anno accademico 1946-47», Padova, Successori Penada, 1948, pp. 15-26.

[64] Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, Torino, Utet, 1948: una seconda edizione ampliata, con l'aggiunta del *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, uscirà nel '59.

[65] N. Bobbio, Introduzione agli *Elementi filosofici sul cittadino*, II ed. cit., p. 9, raccolta in *Thomas Hobbes*, cit., p. 73.

[66] N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in AA.VV., *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Edizioni Ramella, 1954, p. 83, poi raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., p. 32, e ancora in *Thomas Hobbes*, cit., p. 130. Ma si veda pure il saggio *Hobbes e il giusnaturalismo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 470-485, anch'esso raccolto dapprima nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 51-74, e poi in *Thomas Hobbes*, cit., pp. 147-168. In quest'ultima raccolta figurano anche vari altri scritti di argomento hobbesiano.

[67] *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 63-64, poi raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., p. 13, e ancora in *Thomas Hobbes*, cit., pp. 112-113.

[68] *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 69, poi raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., p. 19, e ancora in *Thomas Hobbes*, cit., p. 118.

[69] *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 70, poi raccolto nel volume *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 19-20, e ancora in *Thomas Hobbes*, cit., p. 119.

[70] Sul rapporto tra il richiamo a Hobbes e la recezione della teoria pura del diritto cfr. P.P. Portinaro, *Realismo politico e dottrina dello stato*, nel volume *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, cit., pp. 109-150.

[71] Si veda la Prefazione a Norberto Bobbio: *50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, a cura di C. Violi, seguita dalla *Bibliografia di scritti su Norberto Bobbio*, a cura di B. Maiorca, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 11-19; essa è ripresa, con integrazioni, nella *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. XXI-XXXI.

[72] *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, cit., p. XXV.



[73] *Ibidem*, p. XXVI. A Weber, infatti, Bobbio è pervenuto piuttosto tardi, anche se già nel '42 aveva recensito la monografia di Marcel Weinreich a lui dedicata e se a metà degli anni Cinquanta aveva promosso la traduzione, nella einaudiana «Biblioteca di cultura filosofica», dei saggi metodologici, affidandola all'autore di questo saggio. I primi scritti importanti su Weber nascono da due relazioni congressuali del 1980: si tratta del saggio *La teoria dello stato e del potere*, nel volume *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 215-246, e del confronto tra *Max Weber e Hans Kelsen*, nel volume *Max Weber e il diritto*, a cura di R. Treves, Milano, Franco Angeli, 1981, pp. 135-154, raccolto in *Diritto e potere*, cit., pp. 159-177.

[74] Si veda il saggio *Benedetto Croce e il liberalismo*, in «Rivista di filosofia», XLVI, 1955, pp. 261-286, poi raccolto (con l'aggiunta di un'ampia parte iniziale, parr. 1-13) in *Politica e cultura*, cit., pp. 211-268.

[75] Bobbio, *Benedetto Croce. A dieci anni dalla morte*, cit., pp. 621-639, raccolto nel volume *Italia civile*, cit., pp. 71-95.

[76] *Benedetto Croce. A dieci anni dalla morte*, cit., pp. 630-632, poi in *Italia civile*, pp. 83-85.

[77] *Benedetto Croce. A dieci anni dalla morte*, cit., p. 639, poi in *Italia civile*, p. 94.

[78] Su queste vicende si rimanda a R. Treves, *Gli studi e le ricerche sociologiche in Italia*, nel volume *La sociologia nel suo contesto sociale* (Atti del IV Congresso mondiale di sociologia), Bari, Laterza, 1959, pp. 172-211, e a F. Barbano, *La sociologia in Italia. Storia, temi e problemi* (1945-60), Roma, Carocci, 1968; ma si veda anche il nostro saggio *Il ritorno alla sociologia. Un confronto tra sociologia italiana e sociologia tedesca nel dopoguerra*, in «Quaderni di sociologia», XLVII, n. 33, 2003, pp. 101-120 [e ora in *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 331-352].

[79] N. Abbagnano, *Filosofia e sociologia*, nel volume collettivo dallo stesso titolo, Bologna, Il Mulino, 1954, pp. 23-35, apparso anche nei «Quaderni di sociologia», 13, 1954, pp. 101-113, raccolto nel volume *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor, 1959, pp. 7-19, e ora nella raccolta degli *Scritti neoilluministici* (1948-1965), a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 244-254.

[80] La relazione, dal titolo *Posizione e definizione delle scienze sociali*, si può leggere in AA.VV., *L'integrazione delle scienze sociali*. Città e campagna. Atti del primo Congresso nazionale di Scienze sociali, Bologna, Il Mulino, 1959, vol. I, pp. 45-68.

[81] Su Mosca si vedano il discorso inaugurale tenuto all'Accademia dei Lincei il 14 dicembre 1959, pubblicato nel «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», n.s., XIX, 1959, pp. 471-490, e il successivo articolo *Gaetano Mosca e la teoria della classe politica*, in «Moneta e credito», XV, 1962, pp. 3-23: entrambi gli scritti sono stati poi raccolti nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, II ed. accresciuta 1996, pp. 159-243.

[82] N. Bobbio, *Gaetano Mosca e la teoria della classe politica*, nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., p. 198: la citazione manca nel testo originario, i cui ultimi due paragrafi – dedicati alla discussione di alcuni studi recenti su Mosca – sono stati riscritti nella redazione definitiva del saggio.

[83] Su Pareto si vedano soprattutto l'articolo *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie*, in «Rivista di filosofia», XLVIII, 1957, pp. 355-381, nonché i due successivi articoli *Pareto e la teoria dell'argomentazione*, in «Revue internationale de philosophie», XV, 1961, pp. 376-399, e *La sociologia di Vilfredo Pareto attraverso le lettere a Maffeo Pantaleoni*, in «Moneta e credito», XIV, 1961, pp. 135-153, l'Introduzione all'edizione del *Trattato di sociologia generale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1964, vol. I, pp. XIII-XXXIII, pubblicata anche (in forma ampliata), con il titolo *Introduzione alla sociologia di Pareto*, nel «Giornale degli economisti e Annali di economia», n.s., XXIII, 1964, pp. 1-41, e ancora *L'ideologia in Pareto e in Marx*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLV, 1968, pp. 7-17. Questi e altri scritti paretiani sono stati raccolti nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., pp. 15-157.

[84] Bobbio, *Introduzione alla sociologia di Pareto*, cit., p. 23, ora nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., p. 43.

[85] Bobbio, *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie*, cit., pp. 363 e 366, ora nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, pp. 73 e 77.

[86] Bobbio, *L'ideologia in Pareto e in Marx*, cit., p. 8, ora nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., p. 97.

[87] Nel 1950 Bruno Leoni, che ebbe una parte di rilievo anche nel

Centro di Studi metodologici di Torino, fondò la rivista «Il Politico», e nello stesso tempo tenne la prolusione all'anno accademico dell'Università di Pavia – dove insegnò Dottrina dello stato dal 1942 alla morte, avvenuta nel '67 – su *Scienza politica e azione politica*: il testo apparve nell'«Annuario dell'Università di Pavia» per l'anno accademico 1949-50, pp. 19-37; la relazione al convegno torinese è stata pubblicata, con il titolo *Oggetto e limiti della scienza politica*, in «Il Politico», XXVII, 1962, pp. 741-757. In quanto a Giovanni Sartori, nel 1952 fondò a Firenze un'altra rivista, «Studi politici», pubblicando nel primo fascicolo l'articolo programmatico *Scienza politica e conoscenza retrospettiva*, e l'anno dopo un altro saggio su *Filosofia della politica e scienza empirica della politica*. Sui rapporti di Bobbio con Sartori si veda il ricordo dal titolo *Norberto Bobbio e la scienza politica in Italia*, che questi gli ha dedicato nella «Rivista italiana di scienza politica», XXXIV, 2004, pp. 7-11.

[88] Del '66 è infatti il saggio *Il problema della guerra e le vie della pace*, in «Nuovi argomenti», n.s., I, 3-4, 1966, pp. 29-90, raccolto nel volume dallo stesso titolo, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 21-96.

[89] N. Bobbio, *La scienza politica italiana: insegnamento e autonomia interdisciplinare*, in «Tempi moderni», VI, 1963, p. 45: il testo è raccolto, con il titolo *Quasi una premessa*, nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, pp. 3-13 (la citazione si trova a p. 3).

[90] *Ibidem*.

[91] N. Bobbio, *La scienza politica e la tradizione di studi politici in Italia*, nel volume *La scienza politica in Italia. Bilancio e prospettive*, a cura di L. Graziano, Milano, Franco Angeli, 1986, p. 60, raccolto nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., p. 263.

[92] *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Prefazione alla nuova edizione, p. VII.

[93] *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Prefazione alla prima edizione, p. XIV.

[94] Bobbio, *La scienza politica italiana: insegnamento e autonomia interdisciplinare*, cit., p. 51, raccolto nei *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., p. 12.

[95] Bobbio e Matteucci, *Dizionario di politica*, cit., sub voce *Politica*, p.

[96] *Ibidem*.

[97] Si vedano il saggio *Esiste una dottrina marxista dello stato*, in «Mondoperaio», XXVIII, 1975, n. 8-9, pp. 24-31, e il successivo *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in «Mondoperaio», XXVIII, 1975, n. 10, pp. 40-48, raccolti in volume con il titolo *Il marxismo e lo stato*, Quaderni di «Mondoperaio», n.s., 4, Roma, 1976, e riprodotti in *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 21-65.

[98] Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, cit., in Max Weber e l'analisi del mondo moderno, p. 243.

[99] Si vedano in particolare, oltre al già citato Max Weber e Hans Kelsen, i saggi *Kelsen et les sources du droit*, in «Revue internationale de philosophie», XXXV, 1981, pp. 474-486; *Dal potere al diritto e viceversa*, in «Rivista di filosofia», LXXIII, n. 21, 1981, pp. 343-358; *Kelsen e il problema del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LVIII, 1981, pp. 549-570; *Kelsen e il potere giuridico*, nel volume *Ricerche politiche*, a cura di M. Bovero, Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 3-26. Tutti questi testi sono poi confluiti nella raccolta *Diritto e potere*, cit., della quale costituiscono la seconda parte.

[100] N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999; più corretto appare il titolo del convegno torinese del 1984, e del volume che ne raccoglie le relazioni, *Per una teoria generale della politica*, a cura di L. Bonanate e M. Bovero, Firenze, Passigli, 1986.

## Ludovico Geymonat: il programma di un nuovo razionalismo

Il capitolo ricostruisce la figura di Ludovico Geymonat attraverso l'analisi delle sue posizioni razionalistiche: il rifiuto destruens della nozione metafisica di una razionalità assoluta; l'affermazione costruens di nuove categorie filosofico-razionalistiche, come "la condizionalità storica delle forme di razionalità e dei metodi impiegati dalle discipline scientifiche". Fonti di riferimento: gli "Studi per un nuovo razionalismo" (1945) e i "Saggi di filosofia neorazionalistica" (1953).

Il tema centrale dei *Saggi di filosofia razionalistica* – una raccolta di studi nella quale Ludovico Geymonat ha incluso la parte più importante della sua ultima produzione<sup>1</sup> – è costituito dal rifiuto della nozione metafisica di una razionalità assoluta, fornita di un proprio fondamento di validità incondizionata, e dallo sforzo di pervenire all'elaborazione di una diversa nozione di razionalità capace di render conto degli effettivi procedimenti di ricerca della scienza moderna e di comprendere la molteplicità delle tecniche mediante cui essa opera. Appare perciò subito come il libro di Geymonat assuma in primo luogo un carattere polemico, che è rappresentato dalla critica delle varie forme di razionalismo tradizionale

e dei presupposti su cui esso poggia. Condizione preliminare di un'analisi del significato che si può oggi attribuire alla nozione di razionalità diventa «rinunciare alla razionalità assoluta (a quella che fu sempre ritenuta l'oggetto più caratteristico della speculazione filosofica)» (p. 31): il che vuol dire che tale analisi non potrà più muovere in cerca di un fondamento incondizionato, determinando un sistema di principi intuitivi a cui la ragione debba far riferimento o determinando un metodo che fornisca alla sua opera un'intrinseca garanzia. La ragione non muove da principi intuitivi, ma da postulati che variano a seconda del tipo di ricerca e che servono a delimitarne il campo; e non si avvale di un metodo unico impiegabile in ogni forma di indagine, ma procede ad elaborare metodi differenti a seconda dei problemi che deve affrontare. Pertanto non sussiste un'unità della logica indipendente dall'opera delle diverse discipline scientifiche, ma sussiste soltanto una molteplicità di indirizzi e di tecniche di ricerca che non può venir ridotta ad una matrice comune necessaria. L'analisi della nozione di razionalità deve quindi determinare le varie forme di razionalità che si realizzano nell'opera delle diverse discipline scientifiche, e i rapporti tra i differenti significati che la razionalità assume in ognuna di queste. Il carattere polemico del libro di Geymonat si mostra così strettamente legato a un carattere costruttivo, che si esplica nell'elaborazione di un nuovo significato di razionalità fondato sul riconoscimento di una pluralità di tipi di ricerca razionale.

In questa maniera Geymonat è venuto qui riprendendo e sviluppando, in maniera assai più chiara ed esplicita, l'impostazione che già si trova sullo sfondo del suo libro precedente, gli *Studi per un nuovo razionalismo*<sup>[2]</sup>. La negazione di una forma unica di razionalità e di un tipo

unico di logica, l'affermazione della necessità di studiare la razionalità nei modi specifici in cui essa si realizza, l'interpretazione della convenzionalità della logica come base per la delimitazione di un suo particolare campo di validità che varia a seconda dell'indirizzo della ricerca, che compaiono in tale volume (si veda in particolare il cap. XI, oltre all'Avvertenza), trovano il loro diretto svolgimento nel tema centrale dei *Saggi di filosofia neorazionalistica*, e nel duplice carattere, polemico e costruttivo, che questi rivestono. Ma il raffronto con il libro precedente, se da un lato permette di porre in luce la continuità dell'atteggiamento filosofico di Geymonat, d'altra parte consente anche di vedere il nuovo indirizzo che la sua analisi assume, e il suo sempre più netto distacco dalla posizione del neopositivismo logico del Circolo di Vienna.

Questo nuovo indirizzo si esprime in primo luogo attraverso l'affermazione della *condizionalità storica* delle forme di razionalità e dei metodi impiegati dalle discipline scientifiche. È evidente che tale affermazione implica una determinazione del significato della convenzionalità delle teorie scientifiche in direzione diversa da quello formulato dal neopositivismo viennese, e una netta differenziazione tra convenzionalità e arbitrio. In questo senso Geymonat procede nel saggio *Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, ponendo in luce come il carattere convenzionale dei postulati che stanno a base di una teoria non venga a designare la loro arbitrarietà, ma una scelta la quale è condizionata da una certa situazione dello sviluppo scientifico: «interpretare una teoria come puro giuoco, come costruzione *arbitraria* della fantasia umana, equivale in ultima analisi a pensarla come slegata dalla storia non meno che se fosse concepita come assolutamente vera», poiché «tanto l'assolutezza del

trascendente, quanto l'assoluta arbitrarietà del puro giuoco, implicano [...] la negazione di qualsiasi riferimento alla dinamica dei fenomeni culturali» (p. 56). Perciò la comprensione di una teoria scientifica è possibile soltanto in relazione alla fase dello sviluppo scientifico in cui essa si inserisce, e ai problemi che questa propone alla sua soluzione: nessuna teoria sorge senza collegarsi in qualche modo alle teorie già formulate, alle difficoltà che esse non hanno potuto risolvere, agli strumenti logici che esse hanno elaborato. Anche la configurazione di ogni disciplina deve quindi venir considerata in base alla situazione a cui il suo sviluppo è pervenuto, al complesso di teorie che essa abbraccia e all'insieme dei campi di ricerca a cui la sua opera si è estesa. «Ogni scienza è ciò che la storia umana la fa; e il significato dei termini non può che mutare via via che la storia si evolve» (p. 59). Lo stesso rapporto situazione-problema-ricerca, che rende possibile il riconoscimento della condizionalità storica della scienza, consente a Geymonat di affermarne al tempo stesso l'*operatività*: ogni disciplina scientifica è costituita da un insieme di operazioni tra loro collegate, e soltanto in virtù di questo suo carattere avviene l'«attribuzione di determinate *categorie* ai fatti di osservazione» (p. 83). Nel saggio *Conoscere e agire* l'*operatività* della scienza viene illustrata attraverso la critica della distinzione tra teoria e pratica, che negli *Studi per un nuovo razionalismo* era ancora accolta in funzione di una difesa del carattere assoluto dell'imperativo etico (si veda soprattutto il cap. II, e inoltre la quarta sezione in genere). Di tale distinzione è posta in luce l'origine metafisica e l'incapacità di render conto degli effettivi procedimenti di ricerca della scienza moderna, di modo che essa risulta «derivata soltanto da una arbitraria definizione *a priori* del conoscere e del fare, non derivata



dall'esame concreto delle conoscenze e delle azioni» (p. 78).

Su questa base Geymonat ha proceduto all'elaborazione di un nuovo significato di razionalità come opera umana storicamente condizionata, esplicantesi in una pluralità di tecniche di ricerca: l'«unico artefice della razionalità» è per lui l'«uomo concreto» (p. 25) che opera in una certa situazione. Da ciò deriva che lo studio della razionalità può esser condotto soltanto attraverso l'analisi dei diversi tipi di razionalità, cioè delle diverse tecniche di ricerca in cui lo sviluppo scientifico si è storicamente realizzato: tale è appunto il compito che deve esser assolto dalla metodologia. Soltanto la concreta indagine metodologica sugli effettivi procedimenti delle discipline scientifiche può condurre alla comprensione della razionalità nel suo condizionamento storico, e nel complesso di operazioni a cui essa dà luogo. Ma il carattere storico-operativo riconosciuto essenziale alla scienza appare anche proprio della metodologia: la metodologia è essa pure un insieme di tecniche di ricerca storicamente condizionate, che esplica una diversa funzione a seconda della fase dello sviluppo scientifico, ed è essa pure operativa anche se le sue operazioni hanno luogo non entro ma sulla scienza. In tal modo Geymonat perviene ad affermare, attraverso l'esame della figura del metodologo contemporaneo e il suo confronto con la figura del filosofo-scienziato seicentesco, l'importanza decisiva della metodologia per la scienza stessa e per la sua possibilità di progredire.

Soltanto chi possieda in modo pieno e completo l'ultima tecnica di un particolare campo di indagini può compiere scoperte veramente notevoli in tale campo. Se quindi accadrà che un singolo metodologo compia tali scoperte, le

compirà non come metodologo, ma come scienziato particolarmente esperto nel campo delle speciali ricerche intraprese; e queste eventuali scoperte, per quanto preziose, non caratterizzeranno la sua opera di metodologo. A che può dunque servire quest'opera nell'economia della scienza moderna? Dovremo concludere che essa è fatalmente sterile, e costituisce perciò un puro lusso per l'umanità? Io ritengo sia vero proprio il contrario, perché la consapevolezza critica dei metodi delle singole scienze, delle loro basi, dei loro limiti, non solo non è qualcosa di inutile, ma è qualcosa che si rivela ogni giorno più necessaria per una padronanza completa del lavoro scientifico. Tra i vari fattori culturali che concorrono a formare il livello tecnico indispensabile ad una ricerca moderna, uno dei più importanti... è proprio costituito dalla consapevolezza metodologica delle operazioni scientifiche (p. 30).

È particolarmente importante osservare come il duplice riconoscimento della condizionalità storica e dell'operatività della scienza, e il significato di razionalità che viene in tal maniera elaborato, sia reso possibile dal sempre più netto distacco dall'impostazione neopositivistica. Se negli *Studi per un nuovo razionalismo* l'opera di esposizione e di illustrazione delle tesi fondamentali del neopositivismo non aveva impedito a Geymonat di indicarne chiaramente i limiti, attraverso la critica del presupposto dell'intrascendibilità del linguaggio e della conseguente eliminazione di qualsiasi problema non linguistico (si veda la terza parte del cap. IV), nei *Saggi di filosofia neorazionalistica* la problematica del Circolo di Vienna è ormai decisamente oltrepassata. A questo scopo è stato essenziale per Geymonat l'incontro con Dewey – di cui è testimonianza esplicita anche l'articolo a lui dedicato nella «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1951, pp.

319-327 –, nonché l'impiego di categorie filosofiche elaborate dall'esistenzialismo contemporaneo. Perciò i *Saggi di filosofia neorazionalistica*, ponendo in luce la dimensione storica e il carattere operativo della scienza, rappresentano un'opera che, se da un lato raccoglie l'eredità della polemica del neopositivismo logico e riconosce l'importanza della funzione liberatrice che essa ha esercitato (si vedano pp. 33-35), dall'altro si pone al di fuori dell'impostazione generale del Circolo di Vienna e risulta caratterizzata da un orientamento assai diverso. Questo orientamento è stato definito da Geymonat come «neorazionalismo» (e, più tardi, anche come «neoilluminismo»), cioè come un razionalismo che trova la sua base in una nuova nozione di razionalità e si viene configurando attraverso l'opera della metodologia. In tal modo il neorazionalismo appare «un puro e semplice... modo d'impostare il lavoro filosofico» (p. 10), vale a dire *non una filosofia bensì un atteggiamento filosofico* che consente di comprendere la molteplicità delle tecniche di ricerca in cui la razionalità si è storicamente realizzata e di tener conto del risultato a cui è pervenuta l'indagine metodologica contemporanea. La connessione con la metodologia risulta così essenziale per il neorazionalismo: fondamento del neorazionalismo è la tesi che la razionalità «debba venir studiata attraverso le sue concrete realizzazioni», ma il compito di studiare la razionalità per tale via è il compito della metodologia (p. 33). Se il neorazionalismo si regge sull'opera della metodologia, esso non è però metodologia, ma è l'atteggiamento che consente di promuoverne l'indagine e di tener conto del risultato a cui essa perviene; e la metodologia è reciprocamente, rispetto al neorazionalismo, o soltanto un'applicazione del suo programma generale e una «verifica dei suoi principi» (p.

Ma la determinazione di questo rapporto non è esente da difficoltà che pongono in dubbio l'opportunità del termine con cui Geymonat ha voluto indicare l'orientamento fondamentale della sua opera. Affermare che la metodologia è soltanto un'applicazione e una verifica del neorazionalismo vuol dire scindere, o almeno rischiare di scindere tale atteggiamento dal modo in cui esso si realizza, elevandolo a principio valido di per sé che sussiste al di là dell'indagine concreta alla quale può dare luogo: e così risorge quella «tentazione metafisica» (p. 81) di cui Geymonat ha indicato il costante pericolo. E ciò non a caso, in quanto il termine «razionalismo» perviene a Geymonat già pregiudicato da una tradizione che è in sostanza metafisica, ed è accolto senza che ne sia messo in problema il significato, cioè la possibilità di accordo con la nozione di razionalità che egli è venuto elaborando. Se si guarda a ciò che storicamente il razionalismo si è di solito proposto, appare infatti subito come esso presupponga una *fede nel potere della ragione* di rivelare all'uomo la struttura della realtà sulla base o di un complesso di principi intuitivi o di un metodo intrinsecamente valido: da tale impostazione trae il suo senso anche l'antitesi tra razionalismo e irrazionalismo, nonché la polemica razionalistica contro ogni negazione della validità della ragione. Orbene, questa fede nel potere della ragione, propria del razionalismo tradizionale, non può più reggere sul fondamento della nuova nozione di razionalità che Geymonat ha elaborato, e che consente soltanto di determinare la molteplicità di tecniche di ricerca in cui la razionalità si è realizzata e i limiti di validità di ognuna di queste tecniche, procedendo quindi all'analisi delle condizioni a cui sottostà la formulazione di una tecnica

razionale in genere. E così viene pure a cadere l'antitesi tra razionalismo e irrazionalismo, dal momento che risulta possibile riconoscere la limitazione inerente non solo a ogni singola tecnica di ricerca ma alla razionalità stessa come insieme di tecniche formulate in maniera rigorosa, e la sussistenza di problemi e di atteggiamenti umani che non possono venir ricondotti al dominio della razionalità.

In realtà, ciò che Geymonat ci ha dato in questo libro – e che ne costituisce l'importanza – è l'elaborazione di una nuova nozione di razionalità, non l'elaborazione di una «filosofia neorazionalistica» (come il titolo sembra suggerire). Che egli venga a parlare di neorazionalismo per designare il proprio atteggiamento filosofico, si può spiegare tenendo presente non soltanto la polemica costante contro il razionalismo tradizionale, ma anche il presupposto sottaciuto di una fede nel potere della ragione che egli accoglie in eredità da questo, e che appare in contrasto con il significato di razionalità qual è stato da lui definito. Infatti il tipo stesso di ricerca filosofica intrapresa da Geymonat rende pregiudizievole l'impiego di qualsiasi -ismo per qualificarne l'indirizzo: se la filosofia procede sempre, al pari di qualsiasi altra forma di indagine, a delimitare volta per volta un suo campo particolare, ciò che conta è il risultato a cui essa giunge nell'ambito di questo campo, e il problema specifico che essa riesce a risolvere in base all'assunzione di un certo atteggiamento. Il ricorso a un -ismo come designazione di un indirizzo filosofico – implicito nel termine «neorazionalismo» – rimane il residuo della tradizionale pretesa della filosofia di fornire una visione generale della realtà mediante il riferimento a un principio incondizionato, cioè di quella pretesa che Geymonat ha sempre rifiutato. A questo punto risulta chiara anche la differenza tra neorazionalismo e

neoilluminismo, che Geymonat tende invece a ritenere equivalenti: mentre il neorazionalismo implica un rapporto non solo polemico con il razionalismo tradizionale, da cui accoglie surrettiziamente il presupposto di una fede nel potere della ragione, il neoilluminismo designa invece *non un indirizzo filosofico*, bensì il richiamo al compito che la filosofia si è storicamente proposto in una certa epoca, e al complesso di atteggiamenti con cui ha cercato di realizzarlo.

Pur con questa osservazione, il libro di Geymonat appare una delle opere più significative della filosofia italiana dell'ultimo dopoguerra, e più particolarmente di quel filone della filosofia italiana che, svincolandosi dall'alternativa metafisica tra immanenza e trascendenza, ha saputo realizzare un'apertura agli indirizzi fondamentali della filosofia contemporanea straniera. Di questo filone esso esprime infatti, in maniera molto efficace, il modo di concepire e di attuare la ricerca filosofica, le implicazioni positive e negative che ne derivano, gli scopi a cui tende e le posizioni contro cui combatte. Ma ne esprime pure, con eguale chiarezza, quello che si è finora rivelato il suo limite principale, cioè il suo prevalente carattere programmatico; e lo esprime proprio a proposito del tema centrale al quale è dedicato, a proposito dell'elaborazione di una nuova nozione di razionalità. Geymonat pone infatti vigorosamente in luce come il significato di razionalità, che la filosofia può oggi formulare, debba render conto della molteplicità di tecniche di ricerca in cui essa si realizza, senza ridurle a una forma unica: ma ciò che si trova nel suo volume è soltanto l'enunciazione di questa esigenza, non l'analisi specifica dei vari tipi di razionalità e dei loro rapporti. Salvo nel saggio *L'intuizione nei processi dimostrativi matematici*, il discorso si mantiene di solito su un piano

generale, sul piano della *proposta* anziché della *realizzazione* di indagini specificamente orientate. E ciò appare anche quando, nel definire la relazione tra neorazionalismo e metodologia, Geymonat assegna alla metodologia il compito di uno studio concreto delle tecniche di ricerca in cui la razionalità si attua, ponendo in luce come essa non costituisca un sistema ma un «*programma di lavoro*» (p. 80). Proprio questo programma di lavoro è oggi uno dei più importanti che la ricerca filosofica deve svolgere – e poco importa, come Geymonat osserva, discutere in astratto se la metodologia appartenga alla scienza o alla filosofia: ma esso si pone non sotto forma di programma, quale ancora appare in questo libro, bensì sotto forma di lavoro da svolgere attraverso un complesso di indagini che debbono definire il proprio particolare campo ed elaborare i propri strumenti.

---

[1] L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, Einaudi, 1953. Le indicazioni di pagina che compaiono nel testo si riferiscono tutte a questo volume.

[2] L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945.

## Vecchio e nuovo Illuminismo a Torino

Il capitolo ricostruisce la storia filosofica della Torino "illuminista": dalle esperienze settecentesche fino al manifesto neoilluministico di Abbagnano e al successivo dibattito intorno alla fondazione di una nuova cultura italiana (i convegni organizzati, negli anni Cinquanta, dal Centro di Studi metodologici; le discussioni tra Bobbio, Geymonat, Paci, Preti e altri intellettuali torinesi, milanesi, toscani). A lato, l'esperienza di Franco Venturi che, docente di Storia moderna presso l'Università di Torino dal 1957, fu fondatore di una scuola di storia della cultura illuministica.

Torino non è stata, in realtà, uno dei centri maggiori dell'Illuminismo settecentesco: rispetto alla Milano dei fratelli Verri e di Cesare Beccaria, o alla Napoli di Antonio Genovesi e di Gaetano Filangieri, il suo ruolo è stato piuttosto secondario. L'autoritarismo burocratico della monarchia sabauda, il controllo esercitato dalla corte sull'Università e sull'ambiente culturale, il peso non trascurabile della censura ecclesiastica hanno largamente ostacolato la penetrazione delle idee illuministiche, costringendo studiosi come Carlo Denina, l'autore delle *Rivoluzioni d'Italia*, a cercare un clima più favorevole in altri paesi. L'assolutismo fiorito sulle rive del Po si presenta assai meno «illuminato» di quello di Federico II o di



Caterina II, ai quali i *philosophes* guardarono con speranza e presso i quali cercarono protezione: non a caso si è parlato, con riferimento al lungo regno di Carlo Emanuele III che ha coperto i quattro decenni centrali del XVIII secolo, di «riforme senza illuminismo». Eppure, una parte seppur minoritaria della nobiltà subalpina s'impegnò nella promozione del sapere scientifico; e già nel 1757 tre giovani intellettuali – Giovanni Cigna, Luigi De La Grange, Giuseppe Angelo Saluzzo di Monesiglio – diedero vita a una «società privata» che dopo un quarto di secolo, nell'83, si trasformerà nella Reale Accademia delle Scienze, ottenendo in tal modo un pubblico riconoscimento. Fin dalla metà del Settecento Torino entrò così a far parte del circuito culturale europeo, in una rete di rapporti che divenne decisiva per lo sviluppo della ricerca scientifica, saldandosi con l'epoca del positivismo – uno sviluppo al quale contribuirono, in un rapporto competitivo, l'Accademia, l'Università e altre istituzioni, alcune di vecchia data e altre che si aggiunsero nel corso degli anni.

A Torino è poi sopravvissuta, in forma più o meno manifesta, l'eredità gobettiana, che per tutta la seconda metà del XX secolo ha costituito una componente importante della sua atmosfera culturale. E – per riferirci più specificamente alle vicende della cultura filosofica – a Torino nacque nel 1948, con l'articolo-manifesto di Nicola Abbagnano dal titolo *Verso il nuovo illuminismo*, il movimento neoilluministico, che divenne il centro di aggregazione di studiosi di scuole diverse i quali condividevano però il programma di una filosofia non metafisica, attenta ai rapporti dell'indagine filosofica da un lato con la ricerca scientifica, dall'altro con la vita politica. E a Torino prese l'avvio, nel giugno 1953, la serie dei convegni «neoilluministici» organizzati da Abbagnano, che

ebbero tra i loro protagonisti personaggi come Norberto Bobbio, Ludovico Geymonat, Giulio Preti e, in una posizione più defilata, altri come Remo Cantoni, Mario Dal Pra, Enzo Paci, Eugenio Garin, Aldo Visalberghi, e che incisero sulla formazione di molti studiosi della nostra generazione, e non soltanto cultori di filosofia<sup>1</sup>. A Torino, fedele a un'impostazione liberale che si richiamava alla tradizione inglese, prendendo così le distanze da Croce e dalla «religione della libertà», Bobbio dava inizio, in quei medesimi anni, a un dialogo serrato con il marxismo e con l'ideologia comunista, consegnato alle pagine di *Politica e cultura* (1955). Più tardi, sempre a Torino Franco Venturi – che vi giungeva nel 1957 chiamato alla cattedra di Storia moderna nella Facoltà di Lettere, dopo il giovanile esilio parigino, l'impegno nella resistenza e il periodo trascorso a Mosca quale addetto culturale – realizzò, pur senza riuscire a condurlo a termine, il progetto di un quadro complessivo del *Settecento riformatore in Italia*<sup>2</sup>, e diede vita a una fiorente scuola di storia della cultura illuministica.

A considerarle a distanza di mezzo secolo, queste esperienze rivelano i loro limiti, né potrebbe essere diversamente. Il «nuovo illuminismo» di Abbagnano poggiava sul presupposto di una convergenza in atto tra l'esistenzialismo nella sua versione «positiva», quella che egli aveva formulato nel '39 ne *La struttura dell'esistenza*, il pragmatismo di Dewey e il neopositivismo: tre filosofie che, in realtà, ben poco avevano di illuministico, all'infuori del generico nesso tra democrazia e educazione fatto valere da Dewey. Il richiamo all'Illuminismo da parte di Abbagnano, infatti, non andava al di là della rivalutazione che della filosofia illuministica aveva compiuto Ernst Cassirer nel suo libro del 1932<sup>3</sup>: ciò che gli stava a cuore era piuttosto la rivendicazione del carattere finito della ragione, in

polemica con l'idealismo di matrice hegeliana, e della sua autonomia, in opposizione alle correnti spiritualistiche che la crisi dell'idealismo gentiliano aveva generato. Anche l'accento posto sulla ragione come «una forza umana diretta a rendere più umano il mondo» non si traduceva in un programma preciso, meno che mai in un programma politico. Così, quando nella seconda metà degli anni Cinquanta il marxismo, forte del sostegno dell'apparato politico-culturale comunista, si avviò ad acquistare una posizione egemonica nella cultura italiana, e la giovane generazione di allora cominciò a leggere i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci e le opere di Georg Lukács, più tardi i testi della scuola di Francoforte, il neoilluminismo entrò rapidamente in crisi. Verso la fine del decennio il gruppo formatosi intorno ad Abbagnano era ormai avviato verso la dissoluzione, e parecchi dei suoi esponenti imboccavano nuove strade, alcuni attratti dal marxismo di stampo gramsciano e dal recupero, in questa chiave, della tradizione idealistica, altri impegnati nel tentativo di coniugare fenomenologia e marxismo o nella riscoperta della dialettica come strumento di comprensione dello sviluppo storico della scienza, altri ancora – appartenenti a una generazione più giovane – affascinati dalle prospettive utopiche della teoria critica della società. Così nel 1973 Bobbio poteva, in una relazione congressuale, parlare del neoilluminismo come di una «breve stagione» ormai conclusa<sup>4</sup>. Ma il fallimento del programma neoilluministico coinvolgeva anche la proposta di una «politica della cultura» che egli aveva avanzato in contrapposizione alla «politica culturale» dell'intellettuale organico, rivendicando la funzione dell'uomo di cultura come interlocutore dei partiti, impegnato però nella critica delle ideologie e soprattutto nella difesa delle condizioni di

libertà che devono garantire la possibilità stessa del dialogo. Questa figura era ormai minoritaria nei confronti dell'intellettuale al servizio di un'ideologia e della struttura di potere sulla quale essa poggiava, o alla ricerca di un'alternativa da opporre a un presente ch'egli rifiutava.

Tra il «nuovo illuminismo» di Abbagnano e il ritorno all'Illuminismo che ispirò un settore significativo della storiografia italiana di quello stesso periodo – e che diede luogo a studi importanti sulla storiografia di Voltaire, di Hume, di Gibbon<sup>[5]</sup> – non ci fu praticamente nessun rapporto. Anche in seguito l'opera di Venturi e della sua scuola fu piuttosto refrattaria alle idee filosofiche; e ciò non fu, probabilmente, un difetto, anche se contribuì a renderne meno incisiva, e soprattutto meno vasta, la presenza culturale. I suoi limiti stanno però altrove: nella visione di un Illuminismo tutto impegnato in un programma riformatore, scisso dall'esito rivoluzionario che pur ebbe su entrambe le sponde dell'Atlantico. Al pari di Bobbio, Venturi era passato attraverso l'esperienza del Partito d'azione; ma aveva ben presto lasciato cadere, almeno in sede storiografica, il radicalismo che lo aveva ispirato all'indomani della liberazione. A ciò contribuì anche l'ostilità crescente per il comunismo, rafforzata dall'avversione per l'utopia rivoluzionaria (o pseudo-rivoluzionaria) del Sessantotto. Il risultato fu, in entrambi i casi, il progressivo attenuarsi della carica critica del richiamo all'Illuminismo: in Abbagnano prevalse un atteggiamento moderato che si manifestò, alla fine, nella simpatia per la religione tradizionale, pur non condivisa, e nell'adesione a un liberalismo conservatore, mentre la polemica di Venturi si spostò sempre più contro la sinistra.

Sullo sfondo di questo mutamento di posizione stava

certamente un diverso clima culturale, e non soltanto il timore per un ribellismo diffuso, che contestando l'ordine esistente non era in grado di proporre un altro. L'immagine dell'Illuminismo, che la storiografia (non soltanto filosofica) aveva proposto da Dilthey in poi, aveva infatti subito un processo di generalizzazione e al tempo stesso di rifiuto. Il libro di Max Horkheimer e di Theodor W. Adorno sulla *Dialektik der Aufklärung* – che anche in Italia ebbe larga risonanza, dopo la traduzione einaudiana apparsa nel '66<sup>[6]</sup> – trasformava l'Illuminismo da fenomeno storico determinato, con una sua precisa collocazione nel tempo, in un processo che accompagna l'intero sviluppo della civiltà, o per lo meno quello della civiltà occidentale. L'Illuminismo destoricizzato veniva a coincidere con lo sforzo dell'uomo di trasformare la natura sottomettendola ai propri scopi, e si capovolgeva nell'onnipotenza della tecnica. Esso risultava così coinvolto nella condanna del sapere scientifico e della società industriale, che tanta parte ha avuto nella letteratura filosofica (e sociologica) degli ultimi decenni.

A ciò hanno contribuito altri due fenomeni, certamente non esclusivi né di Torino né del nostro paese. Il primo è stato il rifiuto della modernità, e più ancora la pretesa di collocarsi «al di là della modernità», in un «oltre» dai contorni non ben definiti. La polemica nei confronti dei «grandi racconti», delle «meta-narrazioni» legittimanti, investiva anche l'Illuminismo, al quale si è rimproverata l'interpretazione dello sviluppo storico in termini di progresso, anche se di un progresso non continuo né necessario, e soprattutto l'impegno di demitizzazione o (in termini weberiani) di disincantamento del mondo. In tal modo negli ultimi decenni del secolo scorso il post-modernismo ha trovato appoggio in un relativismo

popolareggiante che trasformava il riconoscimento della pluralità delle culture in una dichiarazione di equivalenza, la quale finiva per mettere sullo stesso piano società che riconoscono i diritti degli individui e società che, al contrario, subordinano l'individuo all'imperio della comunità. Il che comportava, almeno implicitamente, una legittimazione teorica anche delle tendenze a restaurare, o instaurare, regimi di tipo teocratico, in cui la vita sociale e la politica fossero subordinate a norme religiose.

Non molto numerose sono state, negli ultimi decenni, le voci in difesa dell'Illuminismo e del suo progetto di una società laicizzata, capace di riconoscere la funzione indispensabile del sapere scientifico e del progresso tecnologico. Anche la cultura americana, in passato forse la più incline a una valutazione positiva della tecnica, è stata vittima del successo del postmodernismo. Tra queste poche voci c'è senza dubbio la reinterpretazione dell'Illuminismo come «partito dell'umanità» proposta da Peter Gay, dell'Illuminismo propugnatore di un «nuovo paganesimo» che intendeva emancipare l'etica dalla religione cristiana, e fondare una morale secolare<sup>[7]</sup>. E forse c'è, sul terreno più propriamente filosofico, il discorso sulla modernità di Jürgen Habermas, con il suo progetto di «emancipazione» dell'umanità e la difesa del valore della razionalità come elemento costitutivo della cultura occidentale<sup>[8]</sup>. Ma anche questo discorso ha guardato più a Kant che non a Locke o a Voltaire, più a un Illuminismo capace di conciliare critica e obbedienza allo stato, qual era quello kantiano, che non all'Illuminismo demistificante di Voltaire e degli altri *philosophes*, impegnato nella costruzione di una società laica sottratta all'ipoteca delle fedi religiose. E invece proprio di questo, in un'epoca di rinnovato oscurantismo, di sempre più minaccioso

fondamentalismo religioso, c'è oggi maggiormente bisogno.

---

[1] I testi di quei convegni sono stati raccolti nel volume *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano, Il Saggiatore, 1991.

[2] Dell'*opus maius* di Franco Venturi, *Settecento riformatore*, sono stati pubblicati presso l'editore Einaudi – prima della sua scomparsa – cinque volumi (per complessivi sette tomi), e precisamente nel 1969 il vol. I: *Da Muratori a Beccaria. 1730-1764*, nel 1976 il vol. II: *La Chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, nel 1979 il vol. III: *La prima crisi dell'Antico Regime. 1768-1776*, nel 1984 il vol. IV: *La caduta dell'Antico Regime* (in due tomi), nel 1987 il vol. V: *L'Italia dei lumi. 1764-1790* (anch'esso in due tomi, mentre il terzo è in preparazione). Ma di Venturi sono da tener presenti anche *Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze, Edizioni U, 1946, II ed. Torino, Einaudi, 1963, e *Utopia e riforma dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

[3] E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932; trad. it. di E. Pocar con il titolo *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

[4] N. Bobbio, *Per un bilancio dell'empirismo (Relazione su una relazione)*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia* (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973), vol. II: *Comunicazioni*, Roma, Società filosofica italiana, 1974, pp. 315-324.

[5] Ci riferiamo soprattutto ai volumi di F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958, e di G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi storici, 1954, e *David Hume politico e storico*, Torino, Einaudi, 1962; ma di Diaz cfr. anche il successivo libro *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, nonché il più tardo volume *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973.

[6] M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag, II ed. 1947: il volume fu tradotto nel 1966 da R. Solmi (sotto lo pseudonimo di Lionello Vinci) nella «Biblioteca di cultura filosofica» Einaudi, e lo

stesso Solmi ne ha offerto una nuova traduzione nel 1980.

[7] P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I: *The Rise of Modern Paganism*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1966; vol. II: *The Science of Freedom*, ivi, 1969.

[8] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; trad. it. di E. Agazzi con il titolo *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1991.



## **Parte terza. Tra ideologia e profetismo**

## Filosofia e scienze sociali

L'autore illustra i caratteri del rapporto tra filosofia e scienze sociali promosso dalla cultura italiana degli ultimi decenni. Si tratta di un resoconto in negativo, che svela una relazione di natura limitata e a senso unico: è solo la filosofia a interessarsi alle altre discipline, e scarse sono le scienze sociali coinvolte (la sociologia e l'antropologia culturale, ma non l'economia, la statistica, la demografia ecc.). Qual è l'origine di tali limitazioni? E qual è il ruolo della sociologia e dell'antropologia culturale nella società italiana di oggi?

### 1. Un rapporto a senso unico

Il rapporto tra filosofia e scienze sociali nella cultura italiana degli ultimi decenni si configura prevalentemente come un rapporto a senso unico e, per di più, limitato ad alcune delle discipline che costituiscono il campo delle scienze sociali in senso lato. Si configura come un rapporto a senso unico poiché all'interesse della filosofia per le scienze sociali non ha quasi mai fatto riscontro un corrispondente interesse delle scienze sociali per le prese di posizione o per l'intento di «fondazione» proclamato dalla filosofia; quando questo interesse c'è stato, poi, esso ha di solito dato luogo a un'estrinseca sovrapposizione di concetti filosofici o di prospettive teoriche al lavoro

concreto di ricerca. Ma il rapporto in questione si presenta anche come un rapporto limitato alle «nuove» scienze sociali, segnatamente alla sociologia e all'antropologia culturale, cioè a quelle discipline che non erano ancora penetrate nell'ambiente accademico italiano e di cui l'idealismo aveva negato l'esistenza o per lo meno il valore scientifico, e che proprio per questo motivo andavano in cerca di una legittimazione filosofica. Ben scarsi rapporti ha avuto invece con la filosofia una scienza consolidata quale l'economia, in analogia con quanto già era avvenuto, del resto, nel periodo dell'egemonia idealistica e dei dibattiti tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi sul significato e sui limiti del «liberismo», o tra Ugo Spirito e gli economisti della scuola neoclassica sulla distinzione tra economia liberale ed economia corporativa. La discussione tra Croce ed Einaudi sulla relazione tra liberalismo e liberismo fu infatti una discussione che si svolse tutta al di fuori della scienza economica e che ebbe per oggetto, in sostanza, la possibilità di sopravvivenza della libertà politica in un regime economico privo di proprietà privata e di mercato: dove alla concezione crociana della libertà che «ha per sé l'eterno»<sup>[1]</sup>, indipendentemente dalle condizioni storiche della sua realizzazione, l'economista piemontese contrapponeva il fondato dubbio che «un liberalismo il quale accettasse l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione del comunismo in ragione di una sua ipotetica maggiore produttività di beni materiali» potesse essere «ancora liberalismo»<sup>[2]</sup>. Analogamente, la discussione sull'economia corporativa sviluppatasi tra la fine degli anni Venti e la metà del decennio successivo si ridusse, da parte di Spirito, al rifiuto della distinzione tra economia pura ed economia politica e alla conseguente rivendicazione di una scienza economica fondata sul

concetto di stato come suo «postulato fondamentale»<sup>[3]</sup>, per cui il «*massimo benessere dell'individuo è quello che gli proviene dall'adeguazione perfetta del compenso della sua opera al valore della sua personalità vista in funzione del fine supremo dello stato*»<sup>[4]</sup>; mentre da parte degli epigoni della scuola neoclassica si risolse in una timida – e talvolta maldestra – difesa dei presupposti marginalistici e dell'ipotesi dell'*homo oeconomicus*, o nel tentativo di assolutizzare le leggi dell'economia in «leggi eterne» del comportamento economico. Nulla di comparabile, dunque, in nessuno dei due casi, al *Methodenstreit* di fine Ottocento nella cultura tedesca, o con il dibattito in essa svoltosi nei primi due decenni di questo secolo, che ebbe protagonisti uomini come Max Weber, Werner Sombart e più tardi Schumpeter.

Il relativo isolamento dell'economia e di altre scienze sociali come la statistica, la demografia ecc., e il loro rifiuto di impegnarsi in discussioni filosofiche furono anche, in realtà, una reazione difensiva nei confronti di un'impostazione come quella idealistica la quale, proclamando la superiorità della filosofia rispetto alla scienza e riducendo quest'ultima a una funzione meramente «economica» (nel senso crociano), e quindi a un corpo di pseudo-concetti, oppure a «pensiero astratto» destinato a risolversi nella speculazione filosofica, finiva per relegarle in una posizione subordinata e avanzava anzi pericolose pretese d'ingerenza – che erano poi, almeno in parte, anche pretese di strumentalizzazione politico-ideologica. Non c'è quindi da sorprendersi che questo atteggiamento sia sopravvissuto, anche se in altra forma, nella cultura del secondo dopoguerra, quando pure queste discipline avevano di fronte a sé prospettive filosofiche nuove, disposte a riconoscerne senza riserve l'autonomia e non di rado convinte assertrici di uno stretto rapporto tra

filosofia e sapere scientifico. Alla reazione difensiva di prima si sostituì la convinzione che gli studiosi di economia, di statistica, di demografia ben poco avevano da imparare dalla filosofia, poiché i loro problemi metodologici potevano (e dovevano) esser risolti all'interno del loro quadro disciplinare, mentre la più generale esigenza di «fondazione» appariva un'esigenza supererogatoria, che si poteva benissimo fare a meno di soddisfare. Anche la discussione sul problema del valore e sui rapporti tra lavoro e valore, condotta dalla giovane generazione di economisti italiani negli anni Settanta attraverso la rilettura dei testi di Ricardo e di Marx, non è stata in fondo una discussione filosofica, né ha trovato un supporto nel richiamo a precise prospettive filosofiche; essa è stata piuttosto una discussione interna alla scienza economica, in un momento in cui si diffondeva la consapevolezza della crisi del paradigma neoclassico<sup>[5]</sup>. Il termine di riferimento del dibattito era offerto non già dalla filosofia della scienza o da una metodologia «generale», bensì dall'elaborazione teorica dello Sraffa di *Produzione di merci a mezzo di merci* (1960) e, in generale, dalla scuola economica di Cambridge.

Il rapporto tra filosofia e scienze sociali nella cultura italiana del dopoguerra ha inciso quindi, più che altro, sulla «rinascita» della sociologia e sul processo di penetrazione dell'antropologia culturale: due discipline di cui l'idealismo aveva negato la stessa esistenza quali scienze «empiriche», rifiutando ad esse perfino uno *status* pseudoconcettuale (nel linguaggio di Croce). Fin dalla critica a Rudolf Stammmler, infatti, Croce aveva asserito che «i fatti della società non possono dar luogo a una scienza autonoma, perché il complesso concreto delle convivenze, i fatti sociali, appartengono alla storia, che li descrive»,

concludendo che «una scienza astratta e generale della società non è concepibile, se non come sinonimo di scienza formale del diritto»<sup>[6]</sup>; e aveva respinto la sociologia in quanto disciplina ad un tempo naturalistica e deterministica, identificandola con l'impostazione ad essa data da Comte e da Spencer. In quanto a Gentile, la negazione della sociologia come scienza discendeva dal presupposto della centralità dello stato nella vita sociale: un presupposto che lo spingeva a richiamarsi alla tradizione treitschkiana della scienza politica, risolvendo in questa lo studio della società. L'una e l'altra critica avranno una lunga vita, prolungandosi fino alla definizione della sociologia come «scienza dei manichini», formulata nel 1951 da Carlo Antoni<sup>[7]</sup>, e ancora nella sua considerazione di «falsa scienza», sostenuta nel '67 da Ugo Spirito<sup>[8]</sup>. Il riconoscimento del valore scientifico della sociologia poteva quindi avvenire non soltanto tenendo conto degli sviluppi della disciplina in contesti differenti da – e posteriori a – quello della cultura positivista, ma anche sulla base di altri presupposti filosofici.

Una situazione analoga vale per l'antropologia culturale, che l'idealismo aveva non tanto respinto quanto semplicemente ignorato nella sua visione del processo storico come avanzamento continuo, come progresso incessante dello spirito. È pur vero che già nel 1941, muovendo da una piattaforma crociana, Ernesto De Martino aveva affermato la necessità di «distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane»<sup>[9]</sup>, indicando nell'etnologia la base per un «allargamento della nostra autocoscienza storica»<sup>[10]</sup>; ma anch'egli riuscirà a realizzare il suo programma scientifico solo recependo altre e ben diverse sollecitazioni culturali, entrando cioè in rapporto con l'esistenzialismo, con la fenomenologia

religiosa, con la psicoanalisi junghiana. In entrambi i dibattiti, in quello sulla sociologia come in quello – di qualche anno successivo – sull’antropologia culturale e sul significato del «relativismo», il riferimento alla filosofia è stato centrale; anzi, è stato centrale il ruolo stesso della filosofia, di impostazioni filosofiche che si ponevano al di fuori dell’idealismo e che conducevano un’aperta polemica nei suoi confronti.

## 2. Coesistenza e rapporti sociali

A base dell’atteggiamento positivo verso la sociologia, quale si manifesta nella cultura italiana all’inizio degli anni Cinquanta, c’è in realtà un nuovo interesse verso la società e i rapporti sociali che aveva trovato la sua espressione in forme quanto mai diverse da più di un decennio, in testi che vanno da *La struttura dell’esistenza* (1939) e dagli altri scritti del periodo esistenzialistico di Nicola Abbagnano fino a *Genesi e struttura della società*, l’ultima opera (scritta nell’estate del 1943 ma pubblicata postuma nel ’46) di Giovanni Gentile, da *Situazione e libertà nell’esistenza umana* (1943) di Cesare Luporini ai contemporanei saggi di Antonio Banfi, poi raccolti ne *L’uomo copernicano* (1950). Si tratta di un interesse sorretto, in alcuni di questi autori, dal richiamo a fonti estranee alla cultura filosofica idealistica, in primo luogo allo Heidegger di *Sein und Zeit* – la cui introduzione nel pensiero italiano risale alla metà degli anni Trenta – ma anche a Georg Simmel o a Karl Jaspers; soprattutto, però, si tratta di un interesse che la crisi del fascismo e la prospettiva della sua fine imminente recavano in primo piano, imponendo la ricerca di un diverso impegno della filosofia nei riguardi della convivenza sociale e di una diversa considerazione dei rapporti tra individuo, società e stato<sup>[11]</sup>.

Lo stesso Gentile, che nell'ultima stagione della sua esistenza tragicamente conclusa si era riaccostato a un regime che pur lo aveva messo in disparte, preferendo al suo insegnamento laico la «copertura» filosofica o pseudo-filosofica di maestri meno ostili alla politica concordataria, si rese conto di questa necessità; e la sua ultima opera segna appunto il tentativo di risposta, da parte idealistica, ai termini nuovi in cui si poneva – in pieno conflitto e all'indomani della caduta del fascismo – il problema della società. Ma anche allora il riconoscimento dell'individuo come *socius* si risolveva nella sua riduzione all'unità dell'io, a un'unità concepita come «infinita, universale, intrascendibile, assoluta»<sup>[12]</sup>, e quindi nella sua riduzione «all'individuo-autocoscienza» che «non è nello spazio né nel tempo né in natura, perché contiene in sé spazio, tempo e natura»<sup>[13]</sup> e per ciò stesso anche gli altri individui, in quanto oggetto del suo pensiero e della sua volontà. Così Gentile, riprendendo la vecchia polemica – comune anche a Croce – contro la concezione atomistica della società, cioè contro «il concetto della società come meccanico aggregato di unità indipendenti l'una dall'altra e irrelative»<sup>[14]</sup>, poteva concludere che «l'unità è nello spirito»<sup>[15]</sup> e che gli altri «son dentro di lui, che non può uscire da se stesso»<sup>[16]</sup>, e considerare la comunità come *immanente* all'individuo, al soggetto pensante e volente. Da ciò la definizione della società come società non empirica ma trascendentale, come una società la quale si realizza non nel rapporto reciproco (e paritetico) tra una molteplicità di individui distinti, bensì in *interiore homine*, per cui l'altro, il *socius*, «è l'oggetto del nostro soggetto, cioè il nostro oggetto, che per esser nostro cessa di esser cosa, e diventa un altro»<sup>[17]</sup>, acquisendo la sua alterità non per virtù propria ma in forza dell'atto dell'io che lo pone



appunto come altro. In termini non molto differenti, anche se da una posizione alimentata dall'incontro con Heidegger, Luporini aveva definito, un paio d'anni prima, la società «come luogo dell'indifferenza e negazione della libertà», cioè come «il luogo di quella fuga da noi medesimi» con cui l'individuo perde la propria libertà costitutiva<sup>[18]</sup>, e aveva indicato «nella nostra intimità» la sede nella quale «ritroviamo [...] e comprendiamo l'intimità degli altri, cioè la loro profonda essenza»<sup>[19]</sup>. La riduzione degli altri, e quindi della società, all'interiorità dell'unico soggetto trascendentale si accompagnava così a un'interpretazione della comprensione quale rapporto soggettivo, realizzabile anch'esso *in interiore homine*.

Ben diversa era invece – nonostante i tentativi di assimilazione che sono stati arbitrariamente compiuti, allo scopo di ritrovare nell'ultimo Gentile il nucleo di un «esistenzialismo positivo»<sup>[20]</sup> – la posizione di Abbagnano ne *La struttura dell'esistenza*. Attraverso una lettura di Heidegger condotta al di fuori degli schemi idealistici, egli perveniva infatti a individuare nella coesistenza un orizzonte, se non addirittura l'orizzonte costitutivo dell'esistenza, e la distingueva nettamente dalla semplice «compresenza sistematica delle cose nel mondo»<sup>[21]</sup>: mentre la compresenza definisce il rapporto dell'ente con gli oggetti, la coesistenza definisce il suo rapporto con gli altri enti, significando così «la loro partecipazione comune alla struttura esistenziale per via del loro stesso atto costitutivo»<sup>[22]</sup>. Respingendo l'istanza solipsistica intrinseca all'idealismo gentiliano – che si esprimeva nell'inglobamento degli altri nel soggetto trascendentale – Abbagnano affermava il fondamento coesistenziale dell'essere dell'ente e indicava nella comprensione reciproca «il modo d'essere della coesistenza»<sup>[23]</sup>. La

possibilità di comprensione, intesa come comprensione tra individui distinti e tra loro indipendenti, veniva quindi a presentarsi come il fondamento dei rapporti inter-individuali. Questa impostazione sarà ripresa, qualche anno dopo, nell'*Introduzione all'esistenzialismo* (1947), in cui alla proposta di una filosofia che ha per oggetto i problemi del singolo si accompagnava la tesi che «il singolo non è mai solo», e quindi la riaffermazione della «struttura coesistenziale dell'esistenza»<sup>[24]</sup>. Se l'esistenza (heideggerianamente intesa) è essere nel mondo, e quindi destino, ne discende che il destino pone l'uomo non soltanto «in un mondo che è realtà effettiva e non apparenza», ma «anche in una comunità che è vera comunità di uomini»<sup>[25]</sup>; per cui «io non posso esistere in un modo qualsiasi se non coesisto», né l'esistenza degli altri è qualcosa a cui si possa pervenire «mercé un qualsiasi procedimento discorsivo e teoretico», in quanto «è connessa alla mia stessa esistenza in modo vitale»<sup>[26]</sup>. Su questo nesso tra esistenza, trascendenza del singolo e coesistenza è fondata la possibilità dei «rapporti sociali»<sup>[27]</sup>, che sono rapporti con gli altri in quanto individui irriducibili a noi, cioè in primo luogo – come Abbagnano si esprime nel volumetto *Esistenzialismo positivo* (1948) – rapporti di «solidarietà»<sup>[28]</sup>. Da questa definizione a quella formulata nel '54, secondo la quale il campo della sociologia è costituito dai «rapporti di comunicazione»<sup>[29]</sup>, ossia da rapporti inter-personali, il passo è piuttosto breve; e Abbagnano non tarderà infatti a compierlo.

Per riconoscere il valore scientifico della sociologia non era però certo sufficiente il nuovo interesse per la società e i rapporti sociali, così come non poteva bastare il richiamo alla filosofia dell'esistenza, anche se formulato nei termini dell'esistenzialismo «positivo»; occorreva anche una

diversa concezione della scienza e dei rapporti tra filosofia e scienza. A tal fine fu decisiva l'attività del Centro di Studi metodologici di Torino, in cui Abbagnano ebbe – insieme a Norberto Bobbio e a Ludovico Geymonat – un ruolo importante nella sua fase iniziale; fu decisiva, cioè, la recezione delle prospettive del Circolo di Vienna e ancor più del neopositivismo nel suo sviluppo in terra americana, quale si era affermato nella *International Encyclopaedia of Unified Science*, in parziale convergenza con la posizione dell'ultimo Dewey. In quel clima nacquero, nel 1951, i «Quaderni di sociologia», condiretti da Abbagnano e dal suo allievo Franco Ferrarotti; e non a caso una delle prime analisi dedicate da Abbagnano al metodo della sociologia fu quella presentata in forma di relazione al Congresso di Studi metodologici che si tenne a Torino nel dicembre '52. Non tanto la fisica o altre discipline tradizionalmente annoverate tra le «scienze della natura», sulla cui scientificità e sulla cui autonomia dal pensiero filosofico nessuno poteva più sollevare dubbi legittimi, quanto la sociologia diventava il banco di prova della nuova concezione della scienza che costituiva lo spartiacque tra le nuove correnti della filosofia italiana e quelle che ancora si rifacevano all'idealismo crociano o gentiliano.

Il riconoscimento del valore scientifico della sociologia coincideva infatti con quello della sua autonomia sia dalle altre scienze sociali – dall'economia come dalla tradizionale scienza politica e dal diritto – sia soprattutto dalla filosofia; comportava cioè l'affermazione dell'indipendenza del sapere scientifico dalla speculazione filosofica e la riduzione della filosofia a «critica» (in un senso forse più kantiano che neopositivistico) della scienza. Questa posizione fu enunciata con chiarezza da

Abbagnano nel convegno bolognese su «Filosofia e sociologia» dell'aprile 1954, che segnò un momento importante del dibattito postbellico sulla sociologia. Nella relazione introduttiva egli respingeva qualsiasi rapporto tra filosofia e sociologia concepito come «rapporto interno ad una determinata filosofia», ossia come «rapporto tra una parte specifica di tale filosofia e la parte generale o fondamentale», prendendo posizione in favore di una filosofia «che renda possibile un lavoro di ricerca autonoma» e che sappia quindi «in primo luogo suggerire alla sociologia ciò che la sociologia *non* deve essere o *non* deve fare»<sup>[30]</sup>, cioè metterla in guardia contro presupposti filosofici capaci di pregiudicare la possibilità di un'analisi empirica dei fenomeni sociali. A tale insistenza sulla funzione negativa, e per ciò stesso liberatrice, della filosofia faceva riscontro il tentativo di determinare anche i rapporti positivi tra filosofia e sociologia, cioè di definire le condizioni di possibilità della sociologia come scienza autonoma e di individuarne il «campo». Questa impostazione era condivisa pure, tra gli altri, da Pietro Chiodi e da Enzo Paci<sup>[31]</sup>; ma ad essa se ne contrapponeva una ben diversa, che rivendicava alla filosofia il compito di «integrare» la conoscenza sociologica (e, più in generale, il sapere scientifico) in un sistema, o per lo meno in una visione complessiva del processo storico. E già allora essa veniva enunciata soprattutto in chiave marxistica: se nei decenni precedenti l'idealismo aveva negato il valore scientifico della sociologia, ora il marxismo lo riconosceva, ma per ricondurla subito ai principi del materialismo storico. Così, per esempio, Antonio Banfi additava nella pretesa di autonomia che la sociologia avanzava un'espressione della crisi dell'intellettualità borghese, sostenendo «la sua essenziale integrazione dialettica nella

filosofia e nella storia», e quindi la necessità di una «teoria organica della società ove le astratte relazioni del sapere sociologico si coordinano e concretano secondo i rapporti tra struttura e sovrastruttura culturale, concepite in reciproca azione dialettica»[32]. E in maniera ancor più esplicita Luporini indicava nel marxismo «la possibilità di una sociologia veramente scientifica», in grado di cogliere il «filo conduttore» del processo storico[33]. Le due tesi dell'autonomia scientifica della sociologia e della sua integrazione in una scienza onnicomprensiva della società, coincidente con la sua comprensione storica, apparivano così in aperto conflitto[34]; e questo conflitto era destinato a improntare il dibattito successivo sui rapporti tra filosofia e sociologia, coinvolgendo anche il problema della relazione tra scienze sociali e conoscenza storica[35].

### **3. Sociologia e scienza della società: un'alternativa teorica**

L'impostazione delineata da Abbagnano nei *Problemi di sociologia* (1959), che raccoglieva una serie di saggi pubblicati a partire dal 1951, offriva una base al processo di recezione delle prospettive teoriche e del lavoro di ricerca empirica che si erano sviluppati, nel periodo tra le due guerre, soprattutto in ambiente americano. Nel saggio *Per una teoria sociologica generale* egli contrapponeva alla pretesa di una teoria della società come «metafisica sociale», la quale è «indifferente alla ricerca perché non ha interesse ad istituirla (ritenendosi vera in anticipo) e che non può tener conto (per lo stesso motivo) dei risultati di essa»[36], l'esigenza di formulare una teoria sociologica intesa come individuazione del «campo» e dell'oggetto della sociologia, riprendendo – presumibilmente per il tramite del Parsons di *The Structure of Social Action* – alcuni

concetti-chiave weberiani, quali quelli di atteggiamento, di istituzione e di gruppo. Il richiamo a Weber era senza dubbio indiretto, e in parte forse anche inconsapevole: del resto la traduzione italiana dei principali saggi metodologici weberiani comparirà soltanto nel 1958, e quella di *Wirtschaft und Gesellschaft* nel '61. Ben più diretto era invece il richiamo a Talcott Parsons, ma soprattutto a Robert K. Merton, con la conseguente identificazione della ricerca sociologica con un'analisi funzionale svincolata da presupposti deterministici. E proprio Merton, con la sua insistenza sull'importanza delle teorie «a medio raggio» come base della ricerca sociologica, costituì negli anni Cinquanta uno dei termini di riferimento decisivi per la prima generazione di sociologi professionali che stava emergendo nell'Italia settentrionale, da Franco Ferrarotti ad Alessandro Pizzorno (entrambi, e non a caso, di formazione torinese), da Francesco Alberoni ad Angelo Pagani, da Achille Ardigò a Luciano Gallino. In quella fase pionieristica sembrò a molti che l'impostazione di Abbagnano potesse non soltanto essere compatibile, ma convergere con i criteri metodologici e con l'apparato teorico della più recente sociologia d'oltre Atlantico, e che su questa base si potesse realizzare un'«alleanza» tra il settore più avanzato del pensiero filosofico e la nuova scienza sociologica.

Quest'alleanza si collocava sotto il segno di un «nuovo illuminismo», proclamato da Abbagnano in un saggio programmatico del '48<sup>[37]</sup> che presentava alla cultura italiana la filosofia di Dewey, sostenendo la possibilità di un suo accordo sia con l'esistenzialismo positivo sia con la filosofia della scienza sviluppatasi sul tronco del neopositivismo. Ma il «nuovo illuminismo» teorizzato da Abbagnano era soprattutto fiducia in una ragione «finita»

capace di comprendere, attraverso l'impiego di tecniche razionali appropriate, i diversi campi della realtà, e quindi anche i rapporti di comunicazione che sono oggetto della sociologia; mentre quello dei sociologi era piuttosto fiducia in un'opera di trasformazione della società italiana, convinzione della necessità del contributo della ricerca sociologica per indirizzare in senso razionale il suo processo di modernizzazione. Questa convinzione emerse in maniera esplicita nel convegno di Ancona del gennaio 1962, nel quale i rapporti tra sociologi e centri di potere in Italia furono discussi alla luce di un presupposto fondamentale: quello dell'apporto indispensabile della sociologia ai *policy makers*, in vista di un rinnovamento della società italiana nella direzione di una società industriale avanzata<sup>[38]</sup>. Per un breve periodo i sociologi italiani furono tra i più appassionati assertori della politica del Centro-sinistra, anzi si considerarono i suoi «consiglieri» naturali; e rivendicarono a sé il compito non soltanto di formulare previsioni scientifiche sullo sviluppo del paese, ma anche di indicarne gli obiettivi e gli strumenti di realizzazione. La loro aspirazione era quella di trasferire sul piano politico-sociale il progetto modernizzatore che il «nuovo illuminismo» si era proposto di attuare sul terreno culturale.

Quell'aspirazione era però destinata a rimanere insoddisfatta, così come questo progetto non tardò a rivelare la sua intrinseca debolezza. Già all'inizio degli anni Sessanta la nuova filosofia italiana si mostrava sempre più incapace di andare oltre le enunciazioni programmatiche del decennio precedente; mentre i sociologi non riuscirono ad accrescere in misura significativa la conoscenza della realtà italiana. Non è un caso che il contributo più importante alla comprensione del processo di dissoluzione

e di trasformazione della famiglia tradizionale, in un contesto di urbanizzazione accelerata e di grandi processi migratori, fosse fornito non già da un libro di sociologia ma da un film, *Rocco e i suoi fratelli* di Luchino Visconti. Intanto all'orizzonte della cultura italiana si affacciava il marxismo, espressione di forze politiche in ascesa – che si andavano svincolando dalla pesante ipoteca dello stalinismo – ma anche, per lo meno in parte, portatore di vecchie istanze culturali. E si affacciava soprattutto in una versione fortemente «nazionale», cioè nella versione gramsciana, attraverso lo sforzo di costruire una linea autonoma di sviluppo del pensiero italiano che si richiamava, al di là dell'opera di Gramsci, ad Antonio Labriola e a Benedetto Croce (ma anche, seppure in maniera non dichiarata, a Gentile). Questa linea, ufficialmente enunciata in occasione del convegno gramsciano organizzato nel gennaio 1958 dall'Istituto Gramsci, ispirò lo sforzo di elaborazione di Luporini<sup>[39]</sup> e il volume di Nicola Badaloni dal titolo *Marxismo come storicismo* (1962); mentre altri studiosi anch'essi marxisti che non la condividevano, primo fra tutti Galvano Della Volpe, furono oggetto di un'aperta discriminazione ideologica. Quando il '68 scoppiò, il marxismo aveva da tempo cessato di rappresentare un fenomeno marginale della cultura filosofica italiana: esso costituiva ormai un orientamento antagonista nei confronti non tanto dell'eredità idealistica e dello spiritualismo cattolico, quanto soprattutto dei nuovi indirizzi che si richiamavano a una matrice neoilluministica. Rispetto alla sociologia il marxismo assunse una posizione ambivalente, se non addirittura ambigua: da una parte ne riconosceva il valore scientifico, dall'altra però condizionava tale riconoscimento all'assunzione di una piattaforma teorica



che coincideva con il materialismo storico. Ciò lo conduceva per un verso a una ripetuta polemica contro l'empirismo della sociologia statunitense, di un empirismo inteso – o meglio frainteso – come pura e semplice descrizione dei «fatti», per l'altro verso al tentativo di fare della ricerca sociologica un momento di una scienza generale della società, secondo l'indicazione fornita nel '54 da Luporini. La fonte principale di ispirazione di questo atteggiamento non fu però Gramsci, quanto piuttosto il Goldmann di *Sciences humaines et philosophie* (1952), cioè un autore che si rifaceva a Lukács e quindi a un'interpretazione hegelianizzante del marxismo. Alla molteplicità delle scienze sociali si contrapponeva così l'esigenza di una scienza unitaria della società, e il marxismo rivendicava a sé – come si esprimerà più tardi Umberto Cerroni – il compito di «legittimare una scienza sociale integrata»<sup>[40]</sup>, cioè di darne una fondazione filosofica.

Non già che l'esigenza di un'integrazione reciproca tra le scienze sociali fosse rappresentata esclusivamente dal marxismo: al contrario, il problema era stato discusso fin dal primo convegno dell'Associazione italiana di Scienze sociali, tenuto a Milano nel maggio 1958<sup>[41]</sup>. Ma allora quell'esigenza si presentava piuttosto come esigenza di rapporti di scambio tra sociologia, economia, psicologia sociale, antropologia culturale, diritto ecc., di rapporti che non incidessero sulla specificità metodologica delle varie discipline e che dovevano favorirne piuttosto la cooperazione. Anche più tardi, quando il '68 produsse una profonda crisi di identità nella seconda generazione dei sociologi italiani – reduci, per la maggior parte, da un periodo di intensa professionalizzazione negli Stati Uniti – quell'esigenza si esprime soprattutto in forma di reazione

alla frammentazione della ricerca sociologica «in una serie di sotto-ricerche particolari», prive di «rilevanza sociale»<sup>[42]</sup>, e cioè di opposizione all'«isolamento della sociologia dalle altre discipline»<sup>[43]</sup>, non certamente nella pretesa di risolvere tutte le scienze sociali in una scienza onnicomprensiva. Ben diverso fu invece l'esito cui mise capo, sul versante marxistico, l'affermazione di una scienza unitaria della società, che deve trovare il proprio fondamento in una teoria generale del processo storico. All'intento di rendere «scientifica» la storiografia, sulla base dei presupposti del materialismo storico, faceva riscontro un'operazione di «storicizzazione» delle scienze sociali che dava luogo a un nuovo storicismo, a uno storicismo concepito come coincidente con il marxismo. Se all'inizio degli anni Cinquanta la cultura filosofica italiana si era svincolata dai pregiudizi idealistici procedendo «dallo storicismo alla sociologia» – per riprendere il titolo del libro di Carlo Antoni – nel corso degli anni Sessanta, e in misura più marcata nella prima metà del decennio successivo, si compiva nel marxismo italiano un processo inverso: un ritorno dalla sociologia allo storicismo, a una concezione «filosofica» della società che pretendeva di subordinare a sé l'analisi dei fenomeni sociali.

Questo storicismo non era certamente più lo storicismo «assoluto» di Croce e dei suoi epigoni. Ma di esso riprendeva, spesso senza avvedersene, atteggiamenti e prospettive che rendevano la distanza meno sostanziale di quanto non ritenessero i suoi sostenitori. Più che Croce, però, si stagliava ancora una volta all'orizzonte Gentile, con le sue formule facilmente sfruttabili ai fini di un'ideologizzazione del sapere scientifico. Nella polemica contro la nozione weberiana di *Wertfreiheit*, spesso interpretata non già come esclusione dei giudizi di valore

dall'ambito delle scienze sociali ma piuttosto come indifferenza del sapere rispetto ai valori, il marxismo degli anni Sessanta – e ancor più quello post-sessantottesco – rivendicava l'impegno pratico della sociologia in termini non molto differenti da quelli in cui l'attualismo aveva proclamato l'unità di teoria e prassi: un'unità dalla quale discendeva non solo la risoluzione della scienza nella filosofia, ma anche l'identificazione tra filosofia e politica. E infatti la formula «tutto è politica», cara ai contestatori del '68, riproponeva l'esigenza di un coinvolgimento immediato del sapere – in particolare della sociologia – nello sforzo di trasformazione rivoluzionaria della società, riducendolo in tal modo a strumento ideologico. Soltanto il segno di questa ideologizzazione era cambiato: non più un segno conservatore – di conservazione di un assetto sociale a cui il fascismo aveva prestato il suo sostegno – ma un segno progressistico, o presunto tale. Non più lo stato etico, bensì la classe operaia (o i gruppi socialmente emarginati) come «soggetto» rivoluzionario diventava il criterio di legittimità del sapere scientifico. Se per Gentile «la scienza [...] come filosofia [...] non può non incontrarsi, anzi coincidere, con lo stato»<sup>[44]</sup>, in quanto l'incontro «è reso necessario dalla natura etica dello stato»<sup>[45]</sup>, per il marxismo post-sessantottesco – alimentato dalla lettura dei libri di Herbert Marcuse assai più che da quella dei testi di Marx – la conoscenza scientifica della società doveva subordinarsi ai bisogni della lotta di classe, prendendo posizione per le forze del progresso contro quelle della reazione. Di questa impostazione si ebbero anzi due varianti, abbastanza differenti e anche in polemica tra loro. Nel '68 prevalse quella del sociologo maieutico della rivoluzione, che alla previsione circostanziata sostituiva il sogno profetico di una nuova società che eliminasse non

soltanto le classi sociali ma la stessa divisione del lavoro; in seguito prevalse invece quella del sociologo integrato in una struttura di partito, che poneva la propria ricerca al servizio dei suoi interessi, o del sociologo portavoce del sindacato, che traduceva in formule le rivendicazioni delle masse operaie. Nell'una come nell'altra variante la sociologia era insieme assimilata e respinta: assimilata nell'ambito di una prospettiva storico-politica, e quindi di una «concezione del mondo», respinta in quanto ricerca empirica svincolata da presupposti ideologici. Il ritorno allo storicismo si rivelava, in realtà, come il trionfo di un'ideologia che aveva soppiantato la filosofia tradizionale non meno di quella richiamantesi al «nuovo illuminismo», e che pretendeva di edificare una scienza integrata della società sulla base dei risultati di scienze particolari già orientate, nella loro direzione di ricerca e nei loro metodi, in vista di tale costruzione.

#### **4. Antropologia e relativismo culturale**

Meno centrale, ma parimenti significativo, è stato il dibattito che ha accompagnato la recezione dell'antropologia culturale. Lo storicismo crociano era rimasto – né poteva essere altrimenti – del tutto estraneo all'interesse per le società «primitive». La concezione del processo storico come di un progresso che non conosce né arresti né regressi se non apparenti, e che non si articola in una molteplicità di direzioni, impediva a Croce di svincolarsi da una prospettiva etnocentrica. Il progredire incessante dello spirito, un «perpetuo superare che è insieme un perpetuo conservare»<sup>[46]</sup>, lascia irrimediabilmente dietro di sé, al di fuori del cammino della storia, i popoli che non s'inseriscono nella direzione del suo sviluppo. Soltanto nel 1941 Ernesto De Martino

cercò – come si è già accennato – di far valere all'interno di uno storicismo così inteso una dimensione etnologica; e pochi mesi dopo un altro studioso, cresciuto invece alla scuola di Banfi, cioè Remo Cantoni, proponeva nel volume *Il pensiero dei primitivi*<sup>[47]</sup> un'analisi della mentalità primitiva sulla scorta dell'interpretazione che ne aveva offerto Lévy-Bruhl. Tra i due autori vi erano differenze considerevoli. In De Martino il riferimento alla scuola durkheimiana era prevalente; ma si risolveva nella denuncia della «logica naturalistica»<sup>[48]</sup> a cui essa rimaneva legata, nella critica alla «duplice ipostasi di un individuo fuori della storia e di una società che preme sull'individuo dall'esterno, e che sull'individuo esercita una forza di obbligazione alla quale esso non può sottrarsi»<sup>[49]</sup>. Respingendo la distinzione tra mentalità pre-logica e mentalità logica, e sottolineando l'incapacità di Lévy-Bruhl di spiegare il sorgere della seconda dalla prima, o criticando su un altro fronte la scuola evoluzionistica inglese e la scuola storico-culturale di Wilhelm Schmidt, De Martino si proponeva di fondare un'etnologia storicistica. Questo tentativo era evidentemente destinato all'insuccesso; e difatti nelle sue opere successive, da *Il mondo magico* (1948) a *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), da *Sud e magia* (1959) a *La terra del rimorso* (1961), fino ai saggi raccolti in *Furore simbolo valore* (1962) e a *La fine del mondo* (pubblicata postuma e incompiuta nel '77), De Martino lo abbandonerà per affrontare l'analisi di alcuni fenomeni rivelativi della permanenza di riti tradizionali «pagani» nel Mezzogiorno e del loro significato simbolico.

L'opera di De Martino rimase, in fondo, un fenomeno singolare nella cultura italiana del dopoguerra, un fenomeno troppo vincolato alla personalità del suo autore per poter fare scuola<sup>[50]</sup>. In essa era presente, del resto, una

profonda ambivalenza tra l'interesse per la religiosità popolare, per le sue radici profonde nell'inconscio collettivo (non a caso Jung fu tra gli autori più letti e utilizzati da De Martino), e la difesa incessante della razionalità contro la minaccia dell'irrazionalismo che egli vedeva incombere sulla civiltà moderna. Già in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* De Martino aveva denunciato le tendenze irrazionalistiche dell'etnologia francese; più tardi, pur attratto dall'esistenzialismo, metteva in guardia contro i suoi esiti irrazionalistici; e ancora in *Furore simbolo valore* insisteva sulla «nostalgia irrazionalistica dell'etnologo», una nostalgia che lo induce, «in quanto immediatamente coinvolto nella "crisi"» – e il discorso era, in parte, anche autobiografico – a riconoscere «il valore dell'irrazionale»<sup>[51]</sup>. Da Rudolf Otto a Karl Kerényi, da Jung a Mircea Eliade, i suoi autori prediletti erano non soltanto studiosi delle manifestazioni irrazionali dell'inconscio collettivo, ma anche propugnatori più o meno consapevoli di questa irrazionalità. E invece De Martino si proponeva di «riguadagnare, al di là dell'irrazionale del numinoso vissuto immediatamente dal credente, una più profonda razionalità della vita religiosa come fatto culturale, cioè una regola della sua genesi, della sua struttura e della sua funzione nel quadro di date condizioni storiche dell'individuo e della società»<sup>[52]</sup>. La scoperta del carattere razionale anche della vita religiosa e del suo simbolismo veniva in tal modo a coincidere con la sua storicizzazione: alla ragione s'impone il compito di penetrare nel mondo dell'irrazionalità senza rimanervi invischiata, di affrontare «il problema delle motivazioni inconsce delle strutture religiose consapevoli»<sup>[53]</sup> e di riconoscerne la presenza nella nostra civiltà al pari che nelle altre.

Alla polemica contro l'irrazionalismo si accompagnava il

rifiuto del relativismo culturale, un rifiuto che dimostra il permanente attaccamento di De Martino alla concezione crociana della storia. La crisi della civiltà europea si presenta, in *Furore simbolo valore*, sotto forma di un'alternativa radicale in cui è in gioco il destino della ragione.

Che si debba mantener fede alla ragione, come *télos* dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all'irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che non ha l'eguale in nessuna altra civiltà del nostro pianeta<sup>[54]</sup>.

Al di là delle suggestioni dello Husserl della *Krisis* – senza dubbio mediate dai contemporanei saggi husserliani di Enzo Paci – De Martino faceva coincidere la difesa della razionalità con l'affermazione della centralità storica dell'Occidente, richiamandosi in maniera esplicita alla posizione enunciata nel '41. Da ciò l'atteggiamento polemico che egli assunse nei confronti dell'antropologia culturale, accusata di «falsa oggettività» in quanto «il rapporto con l'*ethnos* si risolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali», con la conseguente «pretesa di collocare la cultura occidentale “fra” tutte le altre, e fingere di poter contemplare da apolide tutte le culture»<sup>[55]</sup>. Alla tesi relativistica dell'eguale valore di tutte le culture egli contrapponeva quindi la rivendicazione etnocentrica dell'equivalenza tra civiltà, ragione e Occidente.

Su una diversa posizione si collocavano invece i filosofi di ispirazione neoilluministica, i quali non potevano accettare né l'identificazione (di discendenza crociana) della civiltà con la ragione, né tanto meno la visione

demartiniana dell'Occidente come sede privilegiata di sviluppo della razionalità. In un saggio del '62 Abbagnano ripeteva nei confronti dell'antropologia culturale la medesima operazione compiuta all'inizio del decennio precedente verso la sociologia, cercando di svincolarla – sulla linea della critica di Merton al funzionalismo malinowskiano – da un'interpretazione organicistico-deterministica. Ai suoi occhi il relativismo culturale acquistava il valore di un semplice principio metodologico, configurandosi come «l'assioma o il postulato che rende possibile l'osservazione di una cultura nelle sue strutture e nelle sue funzioni, la sua comprensione e la sua descrizione»[56]. Su questa base Abbagnano respingeva come parimenti insostenibili sia la tesi di una «gerarchia» tra le culture, stabilita facendo ricorso a principi assoluti, sia la tesi opposta della loro equivalenza assiologica – due tesi che presuppongono entrambe un inammissibile «giudizio globale» sulle culture[57]. Questa posizione era condivisa anche da Remo Cantoni il quale, riprendendo in *Illusione e pregiudizio* (1967) i temi del volume giovanile sul pensiero primitivo, insisteva sulla critica dell'etnocentrismo e sulla necessità di sostituire ai pregiudizi etnocentrici una prospettiva pluralistica. Non la splengleriana morfologia della storia universale, e neppure la concezione della storia come storia di civiltà enunciata da Arnold J. Toynbee, bensì la lezione dell'antropologia culturale conduceva al riconoscimento della pluralità delle culture[58].

Nei medesimi anni faceva il suo ingresso nella cultura italiana l'opera di Lévi-Strauss: non tanto il Lévi-Strauss più «tecnico» de *Les structures élémentaires de la parenté* (tradotte soltanto nel 1969 da Alberto M. Cirese), quanto quello più «letterario» dei *Tristes Tropiques* o anche



dell'*Anthropologie structurale* – volumi affascinanti, ricchi di motivi rousseauiani – la cui traduzione si colloca tra il '60 e il '66, seguendo di poco la pubblicazione dei testi originari. Ed essa faceva il suo ingresso soprattutto a opera di filosofi come Paci, che a partire dal 1963 dedicava all'antropologia strutturale, e ai suoi rapporti con lo strutturalismo linguistico, una nutrita serie di saggi apparsi su «aut aut» e in altre riviste. Lévi-Strauss assolveva in tal modo un compito importante: quello di offrire un'interpretazione dell'antropologia che si sottraeva alla disputa piuttosto antiquata tra relativismo e antirelativismo, e che si proponeva di individuare – al di sotto della variabilità delle forme culturali – la permanenza di strutture «elementari» a livello inconscio, operanti in tutte le culture. Lévi-Strauss ebbe, in realtà, più successo che influenza reale; e anche la sua influenza non fu del tutto positiva, in quanto contribuì ad alimentare nell'ambiente italiano (e ciò contro le sue esplicite intenzioni) una versione dell'antropologia e, più generalmente, delle scienze sociali in chiave di «scienze umane», attraverso la quale veniva ripresa la dicotomia ottocentesca tra scienze della natura e scienze dello spirito. Non di rado, infatti, il richiamo a Lévi-Strauss fu usato come strumento di opposizione all'antropologia culturale della scuola boasiana o all'antropologia sociale inglese, e magari come base di un'interpretazione spiritualistica della cultura che l'antropologo francese non avrebbe certo condiviso. L'impulso che ne derivò alla ricerca antropologica sul campo fu, più che limitato, addirittura nullo.

Tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta anche l'antropologia culturale acquistava diritto di cittadinanza nell'ambiente accademico italiano, ad opera di studiosi come Bernardo Bernardi, Alberto M.

Cirese, Carlo Tullio-Altan e altri ancora. Ma lo acquistava in un periodo nel quale il suo oggetto tradizionale stava ormai diventando problematico in seguito alla progressiva scomparsa di società «primitive» isolate, sotto l'urto di una cultura tecnologicamente più sviluppata quale quella europea, e alla fine del dominio coloniale. Mentre in altri paesi il problema di trovare un nuovo oggetto per lo studio antropologico era risolto passando dall'analisi di queste società all'analisi dei processi di trasformazione indotti dal contatto con altre culture, l'antropologia culturale italiana cercava invece una soluzione all'interno stesso della società contemporanea, considerata – secondo il suggerimento di Cantoni – «nel complesso dei suoi costumi e delle sue istituzioni»<sup>[59]</sup>. Già nel 1958, del resto, un gruppo di allora giovani antropologi aveva presentato una specie di «manifesto» metodologico dal titolo *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo* che si proponeva di rivendicarne l'autonomia rispetto agli studi etnologici, indicando nell'«originaria derivazione della antropologia culturale dalla etnologia intesa quale studio globale delle civiltà "primitive"»<sup>[60]</sup> e nell'approccio naturalistico all'analisi di queste società un limite all'applicazione dei suoi metodi e alle sue possibilità d'integrazione con le altre scienze sociali, in primo luogo con la sociologia. Esso denunciava «il mancato riconoscimento della realtà dialettica della società e della cultura e il conseguente mancato impiego di schemi concettuali dialettici (storicistici) nella interpretazione di esse»<sup>[61]</sup>. Fin da allora, dunque, l'interesse per lo studio della società contemporanea in una prospettiva antropologica tendeva a configurarsi come un'interpretazione in termini dialettici dei rapporti tra società e cultura. Ne derivava una distinzione tra il piano economico, il piano sociologico e

quello della cultura, quest'ultimo inteso come il piano «dell'insieme dialettico dei patrimoni psichici esperienziali individuali costituitisi in condizioni di integrazione sociale»<sup>[62]</sup>. Nel significato sovrastrutturale che il «piano culturale» veniva così ad assumere la cultura perdeva tuttavia ogni dimensione oggettiva, per ridursi all'«*insieme dialettico dei patrimoni psichici individuali [...] nel quadro di una società storicamente determinata*»<sup>[63]</sup>, cioè a un insieme di prodotti di coscienza. In maniera più accorta, e non esposta a tentazioni idealistiche, Cirese si proponeva invece, nel corso degli anni Settanta, di pervenire a una determinazione dell'ambito dell'antropologia culturale che – senza reciderne i legami tradizionali con l'etnologia e con lo studio del folklore – ne permettesse una più precisa distinzione rispetto alla sociologia e, nel medesimo tempo, l'applicazione a società complesse. Nella proposta di Cirese – di chiara ispirazione gramsciana, ma non estranea all'insegnamento di De Martino e neppure a quello di Lévi-Strauss – la ricerca antropologica assumeva infatti come oggetto lo studio dei dislivelli di cultura presenti in una società<sup>[64]</sup>: gli schemi marxistici venivano così impiegati come strumento di analisi della cultura di una società complessa quale quella contemporanea, considerata come risultato di una stratificazione riconducibile non soltanto a epoche e componenti storiche diverse, ma anche a diversi gruppi sociali e quindi, in ultima analisi, a una struttura di classe.

Al pari che in sociologia, pure in campo antropologico il dibattito sui rapporti con il marxismo ha assunto, nel corso degli anni Settanta, un'importanza centrale. Ai modelli offerti dall'antropologia culturale statunitense e dall'antropologia sociale britannica, o al richiamo a Lévi-Strauss, è subentrato infatti il modello offerto da Maurice

Godelier e dall'antropologia marxistizzante sviluppatasi soprattutto in ambiente francese. Ma l'esito non è stato molto differente da quello che si è rilevato a proposito della sociologia; è stato cioè la pretesa di subordinare la ricerca antropologica a una concezione generale del mondo, con la conseguente reinterpretazione del concetto di cultura – un concetto che era servito, nei primi decenni del secolo, per rivendicare l'irriducibilità dell'oggetto di studio dell'antropologia a un livello biologico – in termini compatibili con la dialettica tra struttura e sovrastruttura. In luogo di affrontare lo studio del processo di modernizzazione di società «primitive» sotto la spinta di modelli di vita occidentali (o della reazione a questi modelli), oppure di studiare la società contemporanea in una prospettiva antropologica, l'antropologia culturale italiana si è spesso esaurita in una discussione teorica alquanto sterile, cercando vanamente di identificarsi con un termine non solo eterogeneo, ma asimmetrico, come il marxismo<sup>[65]</sup>. E l'analogia di risultato tra i due dibattiti va ancora più in là. Come l'incontro tra sociologia e marxismo ha messo capo al recupero di impostazioni e di pregiudizi idealistici, solo esteriormente mutati di segno, così l'incontro tra antropologia culturale e marxismo ha favorito la tendenza a una considerazione dei fenomeni culturali in chiave «culturologica» o – com'è stato scritto – addirittura «coscienziologica». Mai, forse, come sotto il segno del marxismo l'antropologia culturale italiana si è rivelata tanto poco «materialistica»; mai, in ogni caso, il suo sforzo di rifondazione l'ha condotta tanto lontano dalla ricerca concreta.

## **5. Scienze sociali e cultura di massa**

Strettamente legate, nella loro introduzione (o

reintroduzione) nella cultura italiana e nelle loro successive vicende, al rapporto con determinate prospettive filosofiche, sia la sociologia sia l'antropologia culturale hanno privilegiato, negli scorsi decenni, l'elaborazione teorica rispetto alla ricerca empirica. Non sono mancate, è vero, indagini di rilievo – che è superfluo menzionare in questa sede – soprattutto nel campo della sociologia politica ed economica, o anche in quello della sopravvivenza e della trasmissione di forme di cultura tradizionali; ma nell'insieme il contributo che le due discipline hanno dato alla conoscenza della società italiana è stato piuttosto scarso. È significativo, per esempio, che la prima analisi della struttura di classe e delle sue trasformazioni nel dopoguerra – la prima ma anche, a tutt'oggi, forse la più importante – sia prodotto non di un sociologo ma di un economista come Paolo Sylos Labini, e che essa abbia costituito il termine di riferimento esemplare anche delle ricerche posteriori. In luogo di dedicare la loro attenzione a fenomeni come le grandi migrazioni interne degli anni Cinquanta, il processo di urbanizzazione e la conseguente disgregazione del tessuto sociale delle grandi città, la trasformazione della classe operaia e l'emergere di nuovi ceti sociali, i sociologi italiani hanno preferito indulgere a una narcisistica riflessione sul proprio ruolo; e ciò sia quando lo ritenevano indispensabile per promuovere lo sviluppo della società italiana nel senso di una trasformazione razionale, sia quando questo ruolo fu messo in crisi – soprattutto tra gli esponenti della seconda generazione – dalla contestazione del '68. Le capacità di previsione della nuova disciplina si dimostrarono anch'esse piuttosto limitate; il più delle volte si ridussero a una predizione retrospettiva, vale a dire alla spiegazione *post factum* di determinati mutamenti. In

maniera analoga gli antropologi hanno a lungo indugiato nel discutere dell'oggetto e del metodo della loro scienza. Ne è derivata, in entrambi i casi, un'ipertrofia dell'aspetto teorico (e metodologico) che, lungi dall'essere prova di un avanzato sviluppo disciplinare – come in autori quali Parsons e Merton, o più tardi Michel Crozier e Alain Touraine, ai quali pur ci si richiama – era piuttosto il sintomo dell'attaccamento a una tradizione di studi riluttante ad affrontare la ricerca sul campo.

Se il bilancio della sociologia e dell'antropologia culturale è scarso sotto il profilo del loro contributo conoscitivo, risultati non più consistenti si devono registrare anche sul versante teorico. All'inizio la sociologia italiana del dopoguerra si era rifatta soprattutto a Parsons e a Merton, recuperando per il tramite del primo i classici della tradizione sociologica europea tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento (Durkheim e Max Weber piuttosto che Pareto); in seguito ha recepito ecletticamente istanze marxistiche e neopositivistiche, senza riuscire a operarne una sintesi, e lo stesso richiamo al marxismo non è riuscito a discriminare tra le sue diverse interpretazioni. I tentativi di proporre una «sociologia come partecipazione»<sup>[66]</sup> o una «sociologia intenzionale»<sup>[67]</sup>, facendo coincidere ricerca empirica e rapporto personale «vissuto» con l'oggetto di studio o rivendicando alla sociologia il carattere di una scienza «umana» irriducibile al procedimento delle scienze naturali, o ancora il tentativo di sostituire all'analisi dei fenomeni una «inchiesta» nella quale il sociologo deve realizzare un coinvolgimento nei problemi dei gruppi oppressi da lui studiati, contribuendo in tal modo alla loro emancipazione<sup>[68]</sup>, appaiono oggi – considerati retrospettivamente – del tutto velleitari. Un discorso non

dissimile vale per l'antropologia culturale, dove all'originario richiamo alla scuola durkheimiana si è affiancato dapprima quello ad autori come Kroeber, Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, poi quello a Lévi-Strauss per cedere infine il posto ai tentativi di un'antropologia marxistica che combinava Gramsci con Godelier. L'unico sforzo di elaborazione teorica di ampie dimensioni realizzato da un sociologo italiano, il *Dizionario di sociologia* (1978) di Luciano Gallino, rivela un'impostazione sincretistica, condizionata dalle vicende della sociologia tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta e dalla crisi della fiducia nel valore scientifico della disciplina. Da ciò la tensione interna tra la reiterata asserzione della scientificità della sociologia e l'apertura al marxismo, che fa di quest'opera – nonostante la sua indubbia importanza – il sintomo di una situazione nella quale l'abbandono di schemi interpretativi tradizionali non ha ancora condotto alla definizione di una nuova piattaforma teorica<sup>69</sup>.

Su un altro terreno, tuttavia, la sociologia e l'antropologia culturale hanno celebrato il loro trionfo: quello della cultura sociologica di massa. Concetti e modelli di analisi desunti da queste discipline fanno ormai parte del patrimonio intellettuale di strati sociali piuttosto ampi; sono stati accolti sulla stampa come dagli altri mezzi di comunicazione; sono diventati quasi una chiave universale di lettura dei fenomeni più svariati, dalla malattia mentale alle altre forme di devianza, dal terrorismo alla crisi politica italiana. Per rendersene conto basta pensare alla fortuna dei due volumi di Francesco Alberoni, *Innamoramento e amore* (1979) e *Le ragioni del bene e del male* (1981). Costruiti sulla base di uno schema piuttosto elementare – la contrapposizione tra il momento creativo

del «movimento», in cui si affermano nuovi legami di solidarietà ed emergono nuovi valori, e il successivo momento dell'«istituzione», in cui quei legami si consolidano e quei valori s'incorporano in una tradizione – questi due libri sono venuti incontro a una domanda largamente diffusa; hanno rappresentato la risposta al bisogno di comprensione di un fenomeno squisitamente «privato» come l'esperienza erotica e all'esigenza di un'analisi in chiave sociologica della moralità e dei valori etici. Mentre il volume di Alberoni che esponeva le linee portanti della sua interpretazione, *Movimento e istituzione* del '77, era stato letto soprattutto da cultori di scienze sociali, i due successivi sono diventati veri e propri bestsellers; e a ciò ha contribuito il fatto stesso di offrire non più la formulazione di un modello teorico di trasformazione della società, ma la sua applicazione. Se *Movimento e istituzione* costituiva – nella dicotomia enunciata dal titolo – una semplificazione della tipologia weberiana delle forme di atteggiamento e delle forme di potere, operata attraverso l'eliminazione della razionalità e l'insistenza sul carisma come unica «potenza rivoluzionaria», *Innamoramento e amore* utilizza quello schema per far valere una discutibile analogia (psicologica) tra la «fusione» erotica e il processo della rivoluzione; mentre *Le radici del bene e del male* rivelano una più marcata ispirazione bergsoniana, che risulta impotente a spiegare la «tradizione del moderno» e la coesistenza di posizioni etiche in competizione reciproca, propria della società europea degli ultimi secoli. L'analisi sociologica compiva in tal modo un ritorno allo spiritualismo delle *Deux sources de la morale et de la religion*, tentando di far coincidere il concetto weberiano di carisma con la «religione dinamica» di Bergson.



Se si guarda nel suo complesso a questa cultura sociologica di massa, quale si è venuta affermando soprattutto nel corso degli anni Settanta, non è difficile coglierne gli elementi costitutivi: da una parte la tendenza a spiegare qualsiasi fenomeno come prodotto di condizioni sociali, mettendo tra parentesi – e spesso respingendo – i condizionamenti di altro genere, soprattutto quelli biologici, dall'altra la tendenza a trasferire alla società in quanto tale, oppure qualificata in termini di società capitalistico-industriale, la responsabilità dei comportamenti dei singoli individui. La prima tendenza si è espressa nella negazione più o meno radicale dell'esistenza stessa di una malattia mentale riconducibile al patrimonio genetico dell'individuo e nella conseguente interpretazione di ogni disturbo psichico come risultato esclusivo di processi di interazione sociale, che costituisce il nucleo teorico del «basaglismo»<sup>[70]</sup>. La seconda tendenza si è espressa in una concezione dell'individuo e dei suoi atteggiamenti come «prodotto» della società nella quale egli vive, e quindi in una negazione della responsabilità individuale, trasformata in «colpa» sociale. In entrambi i casi il riferimento alle condizioni sociali è diventato una base di spiegazione autosufficiente, per un verso riproducendo la dicotomia tra natura e cultura, per l'altro verso stabilendo tra società e individuo un rapporto che privilegia il primo termine, e facendo così del comportamento individuale la conseguenza inevitabile di un certo assetto storico della società.

Entrambi questi atteggiamenti costituiscono, in realtà, la trasposizione sociologica di impostazioni tipiche della cultura filosofica idealistica dei primi decenni del secolo. La negazione del condizionamento biologico (o la sua riduzione al minimo) ripropone infatti il primato dello

«spirito» rispetto alla «natura», anzi la riduzione della natura a un complesso di fenomeni socialmente condizionati. Proprio mentre lo sviluppo degli studi etologici metteva in luce la continuità tra mondo animale e mondo umano, la possibilità di ricondurre molti comportamenti dell'uomo a quelli di altre specie animali (o almeno la loro affinità), la presenza diffusa di fenomeni culturali in molte di queste specie e la necessità di ricorrere a un criterio di individuazione di ciò che è specificamente «umano» che non coincidesse con il concetto antropologico di cultura, la cultura sociologica di massa faceva proprio – con grande ritardo – il principio durkheimiano di una spiegazione puramente sociologica dei fenomeni sociali. Ma quello che per Durkheim era un principio metodologico, formulato allo scopo di rivendicare l'autonomia della sociologia nei confronti del naturalismo positivista, si trasformava in una concezione della società dai vaghi contorni metafisici, in una concezione della società come «sistema» trascendente rispetto alle relazioni tra gli individui. Esempio tipico di questa impostazione è stata, nella seconda metà degli anni Sessanta, l'interpretazione francofortese (e soprattutto marcusiana) della società industriale come struttura onnipervasiva, al cui dominio l'individuo non può sottrarsi se non eliminando la «repressione addizionale», ossia – nella *vulgata* della contestazione – attraverso un processo rivoluzionario. In tal modo il comportamento individuale veniva considerato come *biologicamente indipendente* e, nel medesimo tempo, come *socialmente dipendente*, cioè come un comportamento determinato dall'appartenenza a una data società in un certo periodo del suo sviluppo. Ciò non è stato irrilevante anche per l'analisi di fenomeni come la disgregazione sociale, l'aumento della criminalità, la

diffusione della droga, il terrorismo, la devianza giovanile e così via: un'analisi nella quale la spiegazione sociologica si traduceva, con una specie di corto circuito, nella giustificazione del comportamento dei singoli soggetti. Paradossalmente, la società o il «sistema» capitalistico-industriale assumevano un ruolo analogo a quello dello «spirito» nella concezione crociana del processo storico, la quale riduceva gli individui a semplici «strumenti».

È significativo, infatti, che la cultura sociologica di massa, pur alimentata dal richiamo a fonti assai differenti, abbia non solo riproposto atteggiamenti caratteristici della cultura idealistica, ma anche assolto una funzione simile e anzi surrogatoria rispetto ad essa. Ha cioè assolto la funzione di fornire formule e nozioni di facile consumo, largamente applicabili anche a prescindere da un esame circostanziato dei fenomeni da interpretare; di fornire formule e nozioni che si prestavano, per di più, a una presa di posizione politica progressistica, tale da coincidere con il presunto «senso della storia» o con lo sviluppo dell'umanità. Naturalmente le circostanze erano profondamente mutate, e con esse pure il modo di assolvere tale funzione. Il destinatario delle formule e delle nozioni idealistiche era un pubblico «colto» costituito soprattutto da docenti di scuola secondaria, da professionisti, da funzionari pubblici, da proprietari terrieri e da dirigenti di una industria ai suoi inizi; era un pubblico costituito da laureati usciti da un'università e, prima ancora, da una scuola di élite. Le nuove formule e le nuove nozioni prodotte dalla cultura sociologica di massa trovavano invece accoglienza in un ambiente ben più ampio e composito, informato più che formato da quotidiani e periodici, attraverso il reiterato «messaggio» radiofonico o televisivo, e ad esso si rivolgevano: non più

poche migliaia ma milioni di persone, in larga misura a basso livello di scolarizzazione o usciti da una scuola anch'essa di massa, povera di valenze formative. Su questo pubblico gli articoli di Alberoni sul «Corriere della Sera» o di Ferrarotti sul «Messaggero», gli interventi di politologi professionisti o dilettanti, gli estrosi commenti di Umberto Eco sulle colonne de «L'Espresso» hanno avuto facile presa: una presa certamente più vasta dei pur leggibili volumi laterziani di Benedetto Croce, sui quali si erano educate alcune generazioni di lettori fino alla vigilia della guerra, traendone spunto per un liberalismo permeato di nostalgie conservatrici. In un contesto diverso, in una società ormai industrializzata, queste nostalgie hanno ceduto il posto ai sogni riformatori del Centro-sinistra, poi alle utopie rivoluzionarie del '68, al mito dell'«autunno caldo» e della centralità del sindacato, alle speranze di rinnovamento del 1975-76, all'obiettivo di un mancato «compromesso storico». Il contenuto era quindi del tutto differente, come lo erano formule e nozioni; ma la cultura che stava alla base di quei sogni, di quelle utopie, di quei miti, di quelle speranze era, ancora una volta, una cultura vecchia e irrimediabilmente provinciale, prodotto di un paese che s'illudeva di indicare al mondo una «terza via» quando semplicemente non era capace di percorrere nessuna delle strade già sperimentate altrove.

---

[1] B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932, p. 358.

[2] B. Croce e L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Milano-Napoli, Ricciardi, 1957, pp. 127-128: il saggio di Einaudi, da cui la citazione è tratta, fu in origine pubblicato su «La Riforma sociale» del 1931, con il titolo *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo*, e si riferisce ai

capitoli introduttivi della *Storia d'Europa* di Croce, già apparsi in forma di «memoria» presso l'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli.

[3] U. Spirito, *Il corporativismo*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 199: la citazione è tratta da *I fondamenti dell'economia corporativa*, Milano, Treves, 1932, II ed. 1936, che costituisce la seconda parte della raccolta degli scritti di Spirito sul corporativismo.

[4] Spirito, *Il corporativismo*, cit., p. 221.

[5] Si pensi, per esempio, all'Introduzione di G. Lunghini alla raccolta di studi di vari autori dal titolo *Produzione, capitale, distribuzione*, Milano, Isedi, 1975, e al suo successivo volume *La crisi dell'economia politica e la teoria del valore*, Milano, Feltrinelli, 1977, o al libro di M. Lippi, *Marx. Il valore come costo sociale reale*, Milano, Etas libri, 1976, o ancora ai saggi di F. Vianello, *Pluslavoro e profitto nell'analisi di Marx*, in *Prezzi relativi e distribuzione del reddito*, a cura di P. Sylos Labini, Torino, Boringhieri, 1973, pp. 75-117, e di M. Salvati, *Sul programma di ricerca sottostante alla teoria del valore marxiana*, in «Quaderni Piacentini», XVI, 1977, n. 62-63, pp. 145-161. L'unico intervento più propriamente filosofico in questo dibattito è stato opera di Salvatore Veca, del quale si veda *Marx e la critica dell'economia politica*, Milano, Il Saggiatore, 1973, ma soprattutto il *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

[6] B. Croce, *Materialismo ed economia marxista*, Bari, Laterza, III ed. 1917, p. 133. Il saggio *Il libro del prof. Stammler* (si tratta, com'è noto, di *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, pubblicato nel 1896) apparve per la prima volta sul «Devenir social» del novembre 1898.

[7] L'articolo di Antoni apparve su «Il Mondo» del 17 novembre 1951; ad esso replicò N. Abbagnano con una nota pubblicata nei «Quaderni di sociologia», n. 3, 1952, pp. 137-140, e in seguito riprodotta (con il titolo *Sul compito della sociologia*) nella raccolta di saggi *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor, 1959, pp. 172-177 [e ora in *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 230-234].

[8] Il saggio di Spirito fu pubblicato, con il titolo *Critica della sociologia*, nella «Rassegna italiana di sociologia», VIII, 1967, pp. 3-34, e

quindi ristampato nel volumetto *Due false scienze: la sociologia, la psicanalisi*, Roma, Bulzoni, 1973, pp. 13-50.

[9] E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941, p. 12.

[10] *Ibidem*, p. 10.

[11] Per l'analisi di questo momento della filosofia italiana rimangono fondamentali i volumi di E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1955, e di A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1959, ai quali si rimanda una volta per tutte.

[12] G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 13.

[13] *Ibidem*, p. 20.

[14] *Ibidem*, p. 14.

[15] *Ibidem*, p. 12.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] *Ibidem*, p. 38.

[18] C. Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Firenze, Le Monnier, 1942, II ed., Firenze, Sansoni, 1945, p. 89.

[19] *Ibidem*, p. 97.

[20] Si pensi soprattutto al volume di V.A. Bellezza, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1954: *contra* si veda soprattutto Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, cit., cap. I.

[21] N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia, 1939, p. 93 [ora raccolto in *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 1988, p. 143].

[22] *Ibidem*.

[23] *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 98 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 148].

[24] N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Torino, Taylor, II ed. 1947, p. 6 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 231-232].

[25] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 65 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 272].

[26] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., pp. 65-66 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 273].

[27] *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 131 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 316].

[28] N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, Torino, Taylor, 1948, pp. 9-10 [ora in *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 507].

[29] Si veda la relazione *Filosofia e sociologia*, nel volume dallo stesso titolo che raccoglie i testi del convegno bolognese dell'aprile 1954, edito da Il Mulino, 1954, p. 29: la relazione è stata in seguito riprodotta in *Problemi di sociologia*, cit., pp. 7-19 (la citazione si trova a p. 14) [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 244-254].

[30] Abbagnano, *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 24-25, riprodotta in *Problemi di sociologia*, cit., p. 9 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 245-246].

[31] Di P. Chiodi si veda *Sulla possibilità della sociologia come scienza*, in *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 67-71, e di E. Paci gli *Appunti per i rapporti tra filosofia, scienza empirica e sociologia*, nello stesso volume, pp. 88-90.

[32] A. Banfi, *Il problema sociologico*, in *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 56-57.

[33] C. Luporini, *Marxismo e sociologia. Il concetto di formazione economico-sociale*, in *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 196-197.

[34] Per un'analisi delle posizioni emerse nel convegno bolognese del '54 ci sia consentito di rimandare alla nostra nota *Filosofia e sociologia*, in «Quaderni di sociologia», n. 14, 1954, pp. 174-190.

[35] Il problema fu affrontato da Abbagnano nel saggio *Sociologia, scienza, storiografia*, pubblicato in «aut aut», n. 3, 1951, pp. 219-230, e in seguito riprodotto in *Problemi di sociologia*, cit., pp. 20-32 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 207-217], nonché da Pietro Rossi in *Ricerca storica e scienze sociali*, negli Atti del I Congresso nazionale di Scienze sociali dal titolo *L'integrazione delle scienze sociali – Città e campagna*, Bologna, Il Mulino, 1958-59, vol. I, pp. 81-95, e nel successivo articolo *Sociologia e spiegazione storica*, in «Critica storica», I, 1962, pp. 167-180.

Nel convegno bolognese dell'aprile '54 il punto di vista marxistico sull'argomento fu espresso, oltre che da Luporini, soprattutto da R. Zangheri, *Appunti sull'odierno problema della storia*, in *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 204-212; ma in seguito la posizione dei giovani storici marxisti italiani nei confronti della sociologia diventerà assai più aperta, e l'impiego di metodi di ricerca sociologici troverà ampio spazio nel loro lavoro.

[36] Abbagnano, *Problemi di sociologia*, cit., p. 34.

[37] Verso il nuovo illuminismo: John Dewey, in «Rivista di filosofia», XXXIX, 1948, pp. 313-325 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 99-111].

[38] Si veda il volume *Sociologi e centri di potere in Italia*, Bari, Laterza, 1962, e in particolare la relazione introduttiva di Renato Treves, pp. 3-26, che sottolinea però anche limiti e difficoltà della posizione del sociologo inserito nelle strutture di potere politiche o economiche.

[39] Si vedano i saggi di Luporini raccolti nel volume *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, che risalgono alla prima metà degli anni Cinquanta arrivando quindi fino al '72.

[40] U. Cerroni, *Introduzione alla scienza sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 7; parte del contenuto di questo libro era già stata pubblicata nel volume *Metodologia e scienza sociale*, Milella, Lecce, 1968, per cui le formulazioni teoriche che stanno alla sua base risalgono alla metà degli anni Sessanta.

[41] Si veda soprattutto la relazione di sintesi di Norberto Bobbio sulla *Posizione e definizione delle scienze sociali*, negli Atti dal titolo *L'integrazione delle scienze sociali – Città e campagna*, cit., vol. II, pp. 45-68.

[42] A. Cavalli, *La sociologia e le altre scienze sociali: prospettive di integrazione interdisciplinare*, nel volume *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, a cura di Pietro Rossi, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 168.

[43] *Ibidem*, p. 171.

[44] Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 94.

[45] *Ibidem*, p. 95.

[46] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1916, p. 72.



[47] Il volume, pubblicato presso Garzanti nel 1941, è stato ristampato in un'edizione riveduta e ampliata nel '63, dalla casa editrice Il Saggiatore.

[48] De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 50.

[49] *Ibidem*, p. 51.

[50] Sull'opera di De Martino si veda il saggio di G. Galasso, *Ernesto De Martino*, nel volume *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, II ed. 1978, pp. 373-486, nonché le introduzioni di C. Cases alla riedizione de *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1973, e di C. Gallini all'opera postuma *La fine del mondo*, Torino, Einaudi, 1977; ma cfr. pure Paolo Rossi, *Sul relativismo culturale, De Martino e l'Introduzione di Cases a Il Mondo magico*, in «Rivista di filosofia», LXVII, 1975, pp. 165-176.

[51] E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 85.

[52] *Ibidem*, p. 41.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*, p. 90.

[55] *Ibidem*, pp. 87-88.

[56] N. Abbagnano, *Il relativismo culturale*, in «Quaderni di sociologia», XI, 1962, p. 8, in seguito riprodotto nella seconda edizione dei *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor, 1967, p. 196 [e poi in *Scritti neoilluministici*, cit., p. 258].

[57] Abbagnano, *Il relativismo culturale*, cit., pp. 14-15, poi in *Problemi di sociologia*, pp. 203-204 [ora in *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 266-267].

[58] Si veda Pietro Rossi, *La filosofia di fronte alla pluralità delle culture*, in «Rivista di filosofia», LV, 1964, pp. 259-281, nonché la successiva Introduzione al volume antologico *Il concetto di cultura*, Torino, 1970 [entrambi raccolti in *Cultura e antropologia*, Torino, Einaudi, 1983, rispettivamente a pp. 29-54 e pp. 55-75].

[59] R. Cantoni, *Illusione e pregiudizio*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 15-16.

[60] Il testo è pubblicato negli Atti del I Congresso nazionale di

Scienze sociali dal titolo *L'integrazione delle scienze sociali – Città e campagna*, cit., vol. I, p. 235.

[61] *Ibidem*.

[62] *Ibidem*, p. 237.

[63] *Ibidem*, p. 240.

[64] Di Cirese si vedano soprattutto il saggio *Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori*, nel volume *Folklore e antropologia*, a cura di A.M. Cirese, Palermo, Palumbo, 1972, pp. 11-42, e *Cultura egemonica e classi subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, nonché gli studi raccolti in *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

[65] Si rimanda, a questo proposito, alle considerazioni critiche svolte da F. Remotti nel polemico articolo *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna italiana di sociologia», XIX, 1978, pp. 183-226.

[66] F. Ferrarotti, *La sociologia come partecipazione e altri saggi*, Torino, Taylor, 1961.

[67] E. Paci, *Per una sociologia intenzionale*, in «aut aut», n. 71, 1962, pp. 359-367: in proposito si rimanda alla nostra nota in «Quaderni di sociologia», XII, 1963, pp. 74-84 [ripubblicata qui di seguito].

[68] Il riferimento è soprattutto alla rivista «Inchiesta» diretta da V. Capecchi, del quale è però da vedere anche il saggio *Struttura e tecniche della ricerca*, in *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, cit., pp. 23-120.

[69] Su questo Dizionario è da tener presente anche il dibattito pubblicato nella «Rassegna italiana di sociologia», X, 1979, pp. 37-107.

[70] Di Franco Basaglia si vedano in primo luogo i volumi, tipicamente «sessantotteschi», *L'istituzione negata*, Torino, Einaudi, 1968, e *Morire di classe*, a cura di F. Basaglia e F. Basaglia Ongaro, Torino, Einaudi, 1969, nonché le successive formulazioni teoriche contenute in *La maggioranza deviante* del '71 e nella raccolta di saggi di vari autori *Crimini di pace* del '75; è inoltre da tener presente il contributo dato alla diffusione nel nostro paese degli scritti di autori come Erving Goffman e Ronald D. Laing. Naturalmente il significato culturale del «basagliismo» dev'essere tenuto distinto dall'azione di

rinnovamento che Basaglia e il gruppo di psichiatri a lui legato hanno condotto in favore dell'«apertura» degli ospedali psichiatrici, e dalla loro battaglia per una più moderna impostazione terapeutica; anche se i limiti teorici che esso rivela non sono stati privi di conseguenze su quest'azione e sui suoi risultati effettivi.

## Sociologia intenzionale?

In un articolo pubblicato nel 1962 sulla rivista «aut aut» Enzo Paci introduce il concetto di “sociologia intenzionale”. Egli definisce la sociologia come una scienza empirica che, pur avendo una propria validità scientifica indiscutibile, non è disciplina autosufficiente: è solo il rapporto con la filosofia che può dare alla sociologia una intenzionalità di ricerca autonoma; priva di ciò, essa rimane un insieme di tecniche e, dunque, una sociologia “alienata”. Il capitolo illustra la questione, dedicandosi anche all’analisi delle eredità fenomenologico-husserliane e marxiste evidenti nelle posizioni di Paci.

### 1. Sociologia «alienata» e sociologia intenzionale

In un saggio, pubblicato nella rivista «aut aut»<sup>[1]</sup>, Enzo Paci prende in esame, da un punto di vista fenomenologico-husserliano, il problema della sociologia, e avanza la proposta di una sociologia «intenzionale». Non è questa la prima volta che Paci dedica la propria attenzione alla sociologia. Già nel 1954, in una relazione presentata al convegno di studio che si tenne a Bologna su «Filosofia e sociologia»<sup>[2]</sup> – e che ha segnato una data importante per il rinnovamento dell’interesse sociologico nella cultura italiana – Paci aveva cercato di stabilire i rapporti della

sociologia in quanto scienza empirica con la filosofia, e il suo significato come strumento di trasformazione della situazione storica<sup>3</sup>. Riconoscendo che la sociologia ricade sotto i criteri generali di determinazione di una scienza empirica – in quanto anch'essa si propone «a) la descrizione di fenomeni dell'esperienza; b) la fondazione di principi generali che permettano la spiegazione dei fenomeni, nel caso specifico di fenomeni sociali, e la loro predizione» – egli aveva però affermato al tempo stesso la necessità di riportare l'analisi sociologica alla filosofia considerata come «logica del processo storico». Come ogni scienza sorge dal processo storico, in una sua particolare situazione, così deve essere riportata al suo ambito, poiché «la logica del processo storico include in sé le strutture concrete delle scienze particolari, delle loro logiche e delle loro tecniche». Da questa relazione deriva il significato della sociologia per la trasformazione della situazione storica. Le scienze particolari, essendo semplici «tecniche», forniscono sì strumenti operativi, ma «non dicono mai in che direzione la situazione può essere trasformata». Ciò vale anche per la sociologia: «la sociologia, come scienza, può servire, indifferentemente, sia un'ideologia reazionaria che un'ideologia rivoluzionaria». A questa ambivalenza ideologica la sociologia può sottrarsi soltanto in virtù del richiamo alla filosofia, la quale è in grado di indicarle la direzione in cui la situazione deve essere trasformata. La sociologia, in quanto tale, è una scienza empirica, cioè una tecnica o un insieme di tecniche; essa acquista un significato per l'uomo e per il processo storico nella misura in cui accetta la guida della filosofia.

Nel saggio recente, al di sotto della diversità delle formulazioni dottrinali (e della terminologia di cui Paci si serve), ritroviamo le medesime direttrici già presenti nella

relazione del '54. Adesso come allora, Paci riconosce la validità scientifica della sociologia, ma di essa si avvale per negare alla sociologia – come a qualsiasi altra scienza – un carattere di autosufficienza; adesso come allora, Paci addita nel riferimento alla filosofia il fondamento capace di dare un senso al lavoro sociologico. Accogliendo la critica husserliana alla scienza oggettivata, Paci perviene così ad affermare che «la sociologia dev'essere intesa nel suo significato *intenzionale*»<sup>[4]</sup>. Ma l'intenzionalità della sociologia è garantita dal suo rapporto con la filosofia, la quale la libera dalla sua astrattezza scientifica per ricondurla alla storia reale.

Il punto di partenza dell'argomentazione di Paci è la tesi «che ogni scienza è fondata sulla realtà precategoriale e che ad essa deve essere ricondotta», intendendo per «realità precategoriale» la *vorgegebene Welt* dell'ultimo Husserl, cioè il «mondo della *storia reale*»<sup>[5]</sup>. Da questa tesi Paci deriva il corollario della non-isolabilità della scienza, di ogni scienza: la razionalità di una disciplina particolare rappresenta un campo specifico della razionalità, il quale richiede di essere «relazionato» con gli altri campi. Ciò vuol dire che ogni scienza deve venir riportata alla storia reale, in un riferimento intenzionale che è totalizzante. La scienza isolata è la scienza in crisi, nel senso husserliano, cioè la scienza confinata sul terreno dell'oggettività, che ha perduto la consapevolezza della propria connessione con la razionalità dialettica, e quindi del proprio significato. Questo discorso vale anche, da un punto di vista specifico, per la sociologia. «La sociologia è razionale *nelle sue ricerche, nelle sue tecniche* – e va bene»; ma non basta<sup>[6]</sup>. È necessario che essa non rimanga pura tecnica, ma orienti invece la propria analisi in vista di uno sforzo di trasformazione della realtà, di cui la filosofia le fornisce il

criterio. Una sociologia non orientata, che rimane pura tecnica, è una sociologia «alienata», che ha smarrito la propria intenzionalità.

Il sociologo e la sociologia, nella situazione descritta, cadono nell'alienazione – e la stessa cosa avviene delle altre scienze. Ciò non vuol dire che le scienze, nelle loro tecniche particolari, non siano scientifiche, ma vuol dire che esse, rispetto al fine intenzionale della scienza piena e della storia reale, hanno perduto la propria intenzionalità e quindi sono *in crisi*. Questo si intende, dal punto di vista della fenomenologia, per *crisi delle scienze*<sup>[7]</sup>.

Un esempio tipico di sociologo «alienato» è il sociologo al servizio dell'industria: ma egli lo è non già in quanto subordina la propria ricerca a uno scopo estraneo, bensì in quanto pretende di condurre una ricerca «neutrale» sul piano puramente scientifico – che l'industria sfrutterà ai propri fini.

Su questa base viene a riproporsi il problema del rapporto tra sociologia e filosofia. Da una parte la filosofia – intesa come storicismo – è interessata ad «appropriarsi» delle tecniche sociologiche, impiegandole in quanto tecniche ma subordinandole a sé; dall'altra la sociologia ha bisogno della filosofia per sfuggire all'alienazione incombente su di essa, e quindi per acquistare uno scopo. Il metodo fenomenologico è appunto quello che consente il «disoccultamento» delle cose celate dall'alienazione, riportandole dal piano dell'oggettività scientifica al piano della razionalità dialettica. In questo modo la filosofia addita alla sociologia la sua direzione, il suo *télos*, che è poi la direzione di sviluppo del processo storico. La sociologia diventa così sociologia «intenzionale», in un senso che si contrappone appunto alla sociologia «alienata». Da ciò la

conclusione di Paci, che è un richiamo alla funzione direttiva indispensabile della filosofia nei confronti della ricerca sociologica, e un'affermazione della necessità per la sociologia di trovare il proprio orientamento nel senso – filosoficamente determinato – del processo storico. «Ecco il metodo corretto: analizzare le forme come appaiono e si presentano; scoprire le cose stesse dietro le apparenze; ricondurre il valore al soggetto, all'uomo che l'ha prodotto»<sup>[8]</sup>.

## **2. Tra fenomenologia trascendentale e dialettica storica**

Per chiarire il senso preciso e le implicazioni di questa proposta – che al profano di filosofia sembrerà probabilmente oscura – sarà bene prendere in esame i presupposti della posizione di Paci, quali si sono venuti configurando in base all'incontro con la fenomenologia husserliana e, più di recente, con il marxismo. Il termine di riferimento costante del discorso di Paci è rappresentato dall'ultima grande opera di Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, apparsa postuma nel 1954 (ma che risale al periodo 1934-37). Da quest'opera Paci ha tratto, in primo luogo, un'interpretazione del processo di sviluppo della moderna scienza europea – da Galilei in poi, fino al positivismo – come crisi della scienza. Questa crisi non riguarda la scientificità delle diverse discipline, ma il loro *significato per l'esistenza umana*; e consiste nella riduzione della scienza (sia delle scienze della natura sia delle scienze dello spirito) a una semplice constatazione di fatti, positivisticamente intesa. La scienza moderna, escludendo dall'ambito della propria competenza «i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo



complesso»<sup>[9]</sup>, ha ridotto il mondo a un mondo di fatti, e ha definito il proprio compito come un compito di osservazione di questi fatti e di determinazione in termini matematici dei loro rapporti. Ciò ha avuto due conseguenze strettamente connesse tra loro. Per un verso la scienza si è svincolata dalla filosofia, e questa ha perduto la propria funzione direttiva – che aveva originariamente, in quanto «scienza onnicomprensiva» o scienza della totalità di ciò che è. In tale maniera la scienza ha lasciato cadere la fede in una ragione assoluta, capace di determinare il senso dell'umanità e della storia, per dissolversi in una molteplicità di scienze particolari in cui è assente la forza dialettica costitutiva della razionalità. Per l'altro verso la scienza ha perduto il contatto con il mondo della vita da cui era sorta, e che costituiva il suo fondamento significativo. Al mondo della vita, il quale è (o meglio, era) «un regno di evidenze originarie»<sup>[10]</sup>, che è presenza immediata dell'oggetto al soggetto – e in cui anzi la stessa distinzione tra soggetto e oggetto non si pone – la scienza ha sostituito un mondo oggettivato, costituito di fatti isolati e misurabili. La crisi della scienza ha quindi i suoi due caratteri fondamentali nella rottura del vincolo originario con la filosofia e nell'oggettivazione del mondo. Per oltrepassare questa situazione di crisi – che è crisi della stessa umanità europea e del significato della sua vita culturale – occorre quindi, secondo Husserl e secondo Paci, ristabilire la relazione con la filosofia, e cioè ricondurre il lavoro scientifico al mondo della vita dal quale è sorto.

Nella *Krisis* Husserl ha ampiamente illustrato le condizioni di questo ritorno al senso autentico della scienza, in virtù del quale dovrà compiersi il superamento della crisi. Esso è, in primo luogo, il ritorno alla filosofia come scienza onnicomprensiva della realtà, da attuare

mediante la riduzione trascendentale che pone tra parentesi l'atteggiamento naturale e le diverse scienze particolari che si fondano su di esso, nonché lo stesso riferimento intenzionale al mondo in quanto mondo oggettivo. In virtù di questa *epoché* totale risorge, al di là e al di sopra delle varie discipline scientifiche, la filosofia come scienza universale, fornita di un fondamento assoluto – la quale dà un senso alle singole scienze e al loro lavoro. Ma questo ritorno alla filosofia come scienza universale non è altro che il riconducimento delle singole scienze alla loro matrice esistenziale originaria, cioè al mondo della vita. Il mondo della vita diventa così il tema scientifico universale della riflessione filosofica, che lo indaga nella sua struttura di correlato necessario della soggettività universale<sup>[11]</sup>. Riportate alla consapevolezza del proprio compito mediante la subordinazione a una razionalità onnicomprensiva, le singole scienze non mutano il loro contenuto, ma riacquistano il rapporto originario con il mondo della vita. Il superamento della crisi della scienza viene perciò a configurarsi, in ultima analisi, come la riconquista del mondo della vita al di là della oggettivazione.

A partire dal 1958, all'incirca, Paci ha sviluppato queste prospettive dell'ultimo Husserl in una serie di scritti ormai largamente noti<sup>[12]</sup>, accentuandone la polemica antiscientifica (o, come egli preferirebbe dire, antiscientistica) nei confronti sia delle posizioni del neopositivismo sia, più generalmente, dell'orientamento metodologico della filosofia contemporanea; e nel corso di un dialogo non ancora concluso con Maurice Merleau-Ponty e con il Sartre della *Critique de la raison dialectique* (1960) è pervenuto a formulare un'interpretazione della fenomenologia husserliana in senso marxistico. Poco

importa, in questa sede, discutere la legittimità o no di un tentativo siffatto, e il grado di conciliabilità del programma fenomenologico con le istanze del marxismo: è importante, invece, rilevare la sua indubbia coerenza all'interno dell'impostazione di Paci. Se la razionalità è irriducibile alla razionalità delle singole scienze, e anzi questa rimanda a quella necessariamente – a meno di non rimanere «nell'astratta sfera dell'intelletto» e di smarrire così il significato dialettico della ragione<sup>[13]</sup> – il lavoro scientifico deve trovare il proprio fondamento in un'interpretazione filosofica della realtà. Ma questa interpretazione «non potrà essere che un'interpretazione filosofica della situazione in corso, della *praxis* umana in corso e della sua dialettica»<sup>[14]</sup>; essa deve rivelarci» (e rivelare alle singole scienze) il senso complessivo del processo storico. Già Husserl – in due delle dissertazioni pubblicate in appendice alla *Krisis*, cioè in *Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung* e in *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* – aveva rivendicato alla filosofia il compito di proporsi il problema del senso immanente della storia e di costruire una teleologia dello sviluppo storico, alla quale devono riferirsi le scienze dello spirito<sup>[15]</sup>. Per Husserl, in realtà, questo senso immanente non era altro che la ragione universale intesa come soggettività trascendentale, e la sua affermazione non aveva altro significato che quello di affermare (in un momento di crisi della vita politica e culturale europea, quale si determinò negli anni immediatamente precedenti il secondo conflitto mondiale) la fede nell'assolutezza della ragione. Paci accoglie questa determinazione del senso della storia, ribadendo che «la ragione è l'originario come senso della verità», ma ne fornisce subito una connotazione più precisa: «l'umanità

può acquistare un senso di verità se si costituisce come società di soggetti e se vive secondo il *télos* di una società di soggetti», cioè di una società in cui «nessuno è per l'altro un oggetto»<sup>[16]</sup>. Precisamente in questo punto si inserisce il richiamo al marxismo. La fenomenologia husserliana ha posto in luce, nella *Krisis*, la necessità di una determinazione filosofica del senso immanente della storia; il marxismo dà un contenuto a questa esigenza, che in Husserl trovava un soddisfacimento ancora formale. In altri termini, il marxismo soddisfa a quel bisogno di una concezione generale della storia che la fenomenologia husserliana ha avanzato. Esso consente così «una totalizzazione delle verità parziali» delle singole scienze nell'ambito del «movimento totalizzante della storia»<sup>[17]</sup>; consente cioè di ricollegare i risultati parziali – e in quanto tali imperfetti – delle varie discipline al senso, filosoficamente determinato, del processo storico.

In virtù di questa interpretazione in senso marxistico della fenomenologia husserliana, anche l'oggettivazione del mondo operata dalle scienze assume un altro significato, e viene fatta coincidere con l'alienazione. La riduzione del mondo a un mondo di fatti, considerata come eliminazione della soggettività, comporta la riduzione del soggetto all'oggetto, la reificazione del valore. E questa riduzione viene riportata a una certa situazione storica, cioè alla situazione della società capitalistica. «Ciò che [Husserl] non sapeva è che la crisi delle scienze, in quanto uso occultato delle scienze che nega il soggetto, è crisi dell'uso capitalistico delle scienze ed è quindi crisi dell'esistenza dell'umanità nella società capitalistica»<sup>[18]</sup>. Alla fenomenologia viene così riconosciuta una funzione di «disoccultamento» della realtà, al di là dell'oggettivazione operata dalle singole scienze e dell'alienazione che essa

comporta. Contro la ragione analitica, che è riduzione del soggetto a oggetto e negazione del *télos* della scienza, si pone quindi la ragione dialettica, la quale trascende le tecniche delle varie discipline scientifiche riportandole a una razionalità più comprensiva, che è in grado di cogliere la direzione del processo storico nel suo movimento di totalizzazione. L'impiego del metodo fenomenologico risulta pertanto strumentale rispetto a una concezione dialettica della storia, che deve farsi valere all'interno stesso delle singole scienze.

Nell'ambito di questa impostazione acquista un significato più preciso la proposta, avanzata da Paci, di una sociologia «intenzionale». Pur riconoscendo la validità scientifica della sociologia, Paci rivolge una duplice critica all'attuale impostazione del lavoro sociologico. In primo luogo, in quanto pura e semplice tecnica di analisi del comportamento sociale dell'uomo, la sociologia riduce l'uomo a oggetto; e questa oggettivazione vuol dire appunto alienazione.

Le scienze umane sono per noi, ovviamente, scienze fondamentali: ma è possibile ridurre l'uomo a puro oggetto di studio, a puro oggetto di tali scienze particolari? È possibile considerarlo sullo stesso piano di qualsiasi altro oggetto, come se noi, gli studiosi dell'uomo, non fossimo uomini e soggetti?<sup>[19]</sup>.

La risposta di Paci a questo interrogativo è negativa: come tutte le scienze umane, la sociologia deve considerare il proprio oggetto, l'uomo, non già come oggetto bensì come soggetto. Mentre Husserl aveva posto sullo stesso piano le scienze della natura e le scienze dello spirito, come espressione le une e le altre dell'atteggiamento naturale, Paci attua un recupero

indiretto della distinzione diltheyana tra i due gruppi di discipline – ed è evidente in ciò l'influenza dell'interpretazione lukácsiana del marxismo, nonché l'affinità con la posizione, ad esempio, di Merleau-Ponty – attribuendo allo studio dell'uomo un compito particolare. Perciò la sociologia, in quanto scienza dell'uomo, non deve essere una scienza oggettivante: una considerazione oggettiva dell'uomo implicherebbe l'alienazione della sua umanità. In secondo luogo, la sociologia come tecnica ha un altro difetto costitutivo: essa è priva di orientamento, e non può trovarlo in se stessa. La sociologia ha bisogno della filosofia, e deve trovare in essa la propria guida.

I risultati delle scienze non possono essere accettati come tali, debbono essere verificati, e non deve essere obliata né la loro genesi né la loro precedente verifica. Ciò vuol dire non accettare, con la verità, i pregiudizi; vuol dire accettare come valide soltanto le esperienze verificabili e cioè sempre *presentificabili*<sup>[20]</sup>.

E questa verifica – occorre osservare – non ha un carattere scientifico; è una verifica che deve sopraggiungere dall'esterno alla sociologia, e che consiste in fondo nella conformità a una concezione della storia. «La possibilità stessa delle scienze particolari è affidata al movimento della ragione immanente come tale in ogni soggettività umana»<sup>[21]</sup>. Solamente traendo il proprio orientamento dalla filosofia le scienze umane – e la sociologia in particolare – possono non limitarsi a uno studio oggettivo dell'uomo, ma contribuire alla «trasformazione della sua vita e della sua storia secondo l'orizzonte della verità»<sup>[22]</sup>.

In una ancor più recente discussione con Franco Ferrarotti<sup>[23]</sup> Paci ha ribadito questa posizione. La

sociologia come studio oggettivo dell'uomo cade nell'ambito della crisi delle scienze individuata da Husserl – «crisi dovuta alla perdita del *télos* e dell'orientamento»[24]: il merito della fenomenologia consiste nell'aver additato questa situazione di alienazione scientifica, derivante dal fatto che «la scienza [...] ha perduto il senso dell'unità dell'uomo e il senso di totalizzazione in corso delle culture»[25]. Per sfuggire a questa crisi la sociologia deve diventare «sociologia orientata», il che equivale a «sociologia intenzionale». Infatti l'orientamento non è altro che l'intenzionalità filosofica della sociologia, che deve indirizzare il proprio lavoro verso «una società nella quale nessun uomo sia per l'altro oggetto, nella quale nessun uomo sia sfruttato dall'altro»[26]. L'intenzionalità della sociologia coincide quindi con il suo impegno in un'opera di trasformazione della situazione storica verso un fine, filosoficamente determinato, che è poi la «società futura» del marxismo.

### **3. Oggettivazione e alienazione: una falsa identità**

Non è questa la sede più adatta per impostare una discussione approfondita né della posizione dell'ultimo Husserl né del significato e dei limiti dell'incontro tra la fenomenologia husserliana e il marxismo. Ma un'osservazione si impone subito a proposito dell'identità che Paci stabilisce tra il concetto di «oggettivazione» – così com'è determinato nella *Krisis* di Husserl – e la nozione marxiana di «alienazione». Per chi tenga presente il testo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (e la critica a Hegel in essi contenuta), ma ancor più il testo del *Capitale*, è difficile ammettere che, dal punto di vista marxiano, ogni oggettivazione sia, in quanto tale, alienante.

L'oggettivazione dell'uomo nel lavoro non è di per sé alienazione, in quanto rappresenta, al contrario, la realizzazione stessa dell'essenza umana; essa diventa alienazione soltanto in una determinata struttura sociale, fondata sulla proprietà privata e sull'esclusione del lavoratore dal possesso dei mezzi produttivi. Il lavoro come tale non significa l'alienazione dell'uomo: al contrario, il «lavoro alienato» è il prodotto di particolari condizioni, in cui il lavoro viene ridotto a merce e l'uomo perde la propria essenza umana. Lungi dal coincidere con l'oggettivazione, l'alienazione ne costituisce una forma specifica – e aberrante in rapporto all'essenza dell'uomo e alla funzione del lavoro. Altrettanto difficile è ammettere che sia alienante l'oggettivazione scientifica. Nella misura in cui le scienze consentono all'uomo di estendere il proprio dominio sulla natura – controllando i processi naturali anziché essere subordinato ad essi – si può ritenere invece che costituiscano uno strumento non già di alienazione, ma di distacco dall'alienazione. Il processo tecnologico è una condizione del progresso sociale; e il progresso tecnologico è fondato precisamente sullo studio oggettivo dei fenomeni e sulla loro analisi empirica, condotta in vista di una maggiore capacità di predizione e di controllo. La considerazione oggettiva del mondo – col distacco che essa comporta da pretese di carattere filosofico-metafisico – e l'utilizzazione tecnica delle scienze si situano sul cammino che deve sottrarre l'uomo all'alienazione, non già sulla via dell'alienazione. Ciò non vuol dire, s'intende, che il progresso tecnologico dia luogo di per sé a un progresso sociale, e che anzi esso non possa venir sfruttato a fini opposti. Ma senza il progresso tecnologico, e quindi senza una considerazione oggettiva del mondo qual è quella delle scienze, l'ampliamento del dominio dell'uomo sulla



natura sarebbe impossibile. Ma se l'analisi empirica dei processi naturali non è di per sé alienante, perché mai dovrebbe esserlo lo studio scientifico dell'uomo e dei suoi rapporti sociali?

Forse per rispondere a un'obiezione di questo genere Paci ha sempre più insistito, nei suoi ultimi scritti, sulla specificità dell'oggetto delle scienze sociali, cioè sull'irriducibilità a oggetto del «soggetto» umano e delle manifestazioni della sua esistenza. La soggettività costitutiva dell'uomo impedisce, secondo questa tesi, un'analisi scientifica oggettiva dei rapporti umani; o meglio, questa analisi risulta necessariamente alienante. Ma un'affermazione siffatta appare ben poco conciliabile con l'identità che Paci istituisce tra oggettivazione e alienazione. Infatti, se questa identità vale tutte le scienze ricadono sotto la medesima alienazione, in quanto essa è inerente allo scopo e al procedimento della considerazione scientifica. In questo caso connettere l'alienazione delle scienze sociali al carattere «soggettivo» proprio dei fenomeni dell'uomo non ha più alcun senso, né ha senso privilegiare l'uomo rispetto a qualsiasi altro oggetto di scienza. E viceversa, se questa connessione è valida – cioè se l'alienazione delle scienze sociali deriva da qualche attributo ontologico proprio dell'uomo – allora cade l'equiparazione tra oggettivazione e alienazione, oppure si pone il problema di differenziare tra diverse forme di alienazione, corrispondenti a forme diverse di oggettivazione. Tra queste alternative concettuali non si trova, negli scritti di Paci, una scelta precisa. Per un verso egli mantiene l'identità tra oggettivazione e alienazione, attribuendo ad essa una validità che riguarda tutte le scienze; per l'altro verso riconduce l'alienazione delle scienze sociali all'impossibilità di «oggettivare» la

«soggettività» caratteristica dell'uomo e dei suoi rapporti.

Ma, anche prescindendo dal problema della loro conciliabilità, ognuna di queste alternative, di per sé presa, risulta contestabile. La prima riposa, come si è visto, sul fraintendimento del concetto marxistico (anzi marxiano) di alienazione, e sulla sovrapposizione alquanto estrinseca di istanze husserliane e di istanze marxistiche; la seconda poggia, da parte sua, su un equivoco metodologico. L'oggettività delle scienze – e quindi anche delle scienze sociali – consiste nell'uso corretto di determinate tecniche di accertamento, di determinati strumenti di osservazione e di controllo, diversi da disciplina a disciplina, e non ha nulla a che fare con il carattere «soggettivo» o «oggettivo» della realtà su cui verte la loro analisi. Anche ammettendo che l'uomo sia soggettività, e che pertanto le manifestazioni del mondo umano presentino caratteristiche proprie, non si comprende per quale motivo esso debba sottrarsi a un'analisi oggettiva qual è quella delle scienze sociali. Da un punto di vista metodologico, il problema è quello di elaborare tecniche particolari che consentano di penetrare, caso mai, entro questa soggettività, senza ridurla pregiudizialmente allo *status* di altri tipi di oggetto, cioè di altre forme di realtà. Una volta che siano state reperite e impiegate queste tecniche, il «soggetto» uomo diventa anch'esso oggetto di considerazione scientifica, senza smarrire con ciò i suoi attributi specifici. Paci, invece, respinge proprio questa possibilità di soluzione sul terreno metodologico della difficoltà, per pervenire alla tesi che più gli sta a cuore: quella della necessità di un orientamento delle scienze sociali verso la filosofia. Ma in tale maniera egli è costretto a recuperare l'affermazione, propria dell'epistemologia di derivazione romantica, della diversità di struttura

ontologica dell'uomo rispetto a ogni altro oggetto di studio. Ma con questo privilegiamento della realtà umana e dello studio dell'uomo egli compie un passo indietro anche rispetto a Dilthey, che aveva posto sullo stesso piano, pur distinguendole, le scienze della natura e le scienze dello spirito; e rischia di dover fare ricorso a strumenti concettuali di cui la metodologia contemporanea ha da tempo – da Max Weber in poi – fatto giustizia.

Da quanto si è detto finora risulta con chiarezza come la critica all'oggettivazione operata dalle scienze, e più precisamente dalle scienze sociali, assuma per Paci una portata diversa che nella *Krisis* di Husserl. Il richiamo alla filosofia come scienza universale, che Husserl proponeva, aveva lo scopo di ridare un senso alle singole scienze, riportandole alla loro matrice originaria; ma non incideva sulla configurazione e sul programma di lavoro delle varie discipline. Il fisico, il chimico, il biologo, e così pure il sociologo proseguono nella loro ricerca senza modificarne la struttura, mentre alla filosofia spetta il compito di fornire significato all'opera delle singole scienze. Dagli scritti di Paci emerge invece una pretesa più radicale. Almeno per quanto riguarda le scienze sociali, le quali indagano la realtà umana, il rapporto con la filosofia trasforma, e deve trasformare, l'orientamento stesso della ricerca scientifica. Il filosofo non si limita a dare un senso alla sociologia, relazionandola con la razionalità universale, ma deve tradurla in una sociologia intenzionale. La sociologia come tecnica «occulta» la realtà, e perciò il metodo fenomenologico deve procedere a un'opera di «disoccultamento». La funzione direttiva della filosofia nei riguardi della sociologia si realizza quindi in una reimpostazione della ricerca sociologica.

Traducendo le formulazioni di Paci in altri termini, si può dire che per lui la sociologia è sempre «mistificante», e che soltanto una sociologia orientata filosoficamente può attuare una demistificazione di ciò che la ricerca sociologica oggettiva ha «occultato». E la sociologia è «mistificante» non in quanto si pone al servizio di interessi estranei, ma proprio in quanto tecnica, vale a dire nella sua oggettività: la pretesa stessa di analizzare oggettivamente i fenomeni della società costituisce la radice della mistificazione. Una tesi di questo genere vanifica però il riconoscimento, da cui Paci stesso era partito, della validità scientifica delle tecniche di accertamento sociologico. Inoltre, essa appare del tutto cieca di fronte alla capacità critica che storicamente la sociologia ha spesso rivelato e fatto valere. Attribuendo globalmente alla sociologia una funzione di «occultamento» della realtà umana, Paci dimentica che, se talvolta i risultati a cui la sociologia è pervenuta sono stati sfruttati in senso mistificante, la sociologia stessa ha fornito gli strumenti per «demistificare» le costruzioni in tal modo prodotte. Questo potere di demistificazione è proprio della sociologia in virtù del suo intento di analisi oggettiva, e delle tecniche di accertamento in cui questo si realizza; esso non sopraggiunge dal di fuori, come una *gratia superinfusa* ad opera della filosofia. Al contrario, è la pretesa di subordinare la ricerca sociologica a presupposti filosofici – così come a concezioni politiche o a interessi economici – la radice delle mistificazioni a cui la sociologia è stata sottoposta. La «neutralità» del sociologo, contro la quale Paci si scaglia, non è una situazione di alienazione, ma è la condizione di un esercizio efficace della critica nei confronti della struttura sociale esistente.

#### 4. Sociologia e «senso» del processo storico

Se, al termine di queste brevi considerazioni, ci chiediamo quale sia la portata positiva della proposta di una «sociologia intenzionale», possiamo dire che il suo merito consiste nell'aver richiamato l'attenzione sulla necessità di un orientamento della ricerca sociologica. Questa esigenza è però già stata fatta valere da molte parti in seno alla sociologia, e senza le implicazioni concettualmente fuorvianti del discorso di Paci. Oggi il sociologo sa bene che la ragione di vita del suo lavoro è costituita dall'impegno ad affrontare problemi che abbiano una rilevanza per la società e per il momento storico in cui egli vive; e sa pure che questi problemi devono rappresentare il termine di riferimento della sua ricerca. Ma ciò non vuol dire che la situazione storica gli prescriva anche la soluzione di questi problemi, e neppure che egli debba proporre soluzioni operative, di carattere politico o economico. Il sociologo deve chiarire i termini di questi problemi, le condizioni delle loro soluzioni alternative – non già proporre una soluzione, e tanto meno una soluzione univoca. In ciò consiste appunto il suo contributo alla trasformazione, e al miglioramento, della struttura sociale in cui si trova inserito. Se la ricerca sociologica viene invece ancorata a un'interpretazione filosofica del senso della storia, allora il lavoro del sociologo si trasforma nella determinazione dei mezzi necessari per attuare una certa soluzione, prescritta dalla presunta direzione del processo storico. Ma in questa maniera la sociologia diventa, né più né meno, l'applicazione empirico-operativa di una concezione generale della storia.

Certamente, Paci ha ragione nell'affermare che la

sociologia dev'essere orientata, che deve guardare alle cose stesse al di là delle interpretazioni mistificatrici che ne sono state date. Ma l'orientamento della sociologia non coincide con la subordinazione alla filosofia: il lavoro sociologico può trovare il proprio orientamento in ben altri interessi che non siano un'interpretazione filosofica del senso della storia. Al contrario, soltanto il sociologo che non pretenda di sapere dove vada il processo storico, e di proclamarlo nella sua analisi, può fare opera realmente scientifica. Così pure, il sociologo deve «scoprire le cose stesse dietro le apparenze», riportando la configurazione dei rapporti sociali in vigore in una certa epoca agli uomini che li hanno posti in essere. Ma, affinché questo richiamo non rimanga tale, esso deve concretarsi nell'indicazione di tecniche di osservazione e di analisi della realtà. Al sociologo importa sapere non già che egli deve «scoprire le cose», ma come deve procedere per scoprirle, cioè quali strumenti deve utilizzare e in quale modo può servirsene. E questo discorso, che è un discorso metodologico, si situa al di là della semplice enunciazione del senso (vero o presunto) del processo storico.

---

[1] E. Paci, *Per una sociologia intenzionale*, in «aut aut», n. 71, 1962, pp. 359-367.

[2] Le relazioni presentate al convegno sono raccolte nel volume *Filosofia e sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1954: mi permetto di rinviare in proposito alle considerazioni svolte nei «Quaderni di sociologia», n. 14, 1954, pp. 174-190.

[3] La relazione di Paci, dal titolo *Appunti per i rapporti tra filosofia, scienza empirica e sociologia*, è stata pubblicata in *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 88-90: da essa sono tratte le citazioni che seguono.

[4] *Per una sociologia intenzionale*, cit., p. 359.

[5] *Ibidem*, pp. 359-360.

[6] *Ibidem*, p. 360.

[7] *Ibidem*, p. 361.

[8] *Ibidem*, p. 367.

[9] E. Husserl, *Husserliana*, vol. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, p. 4; trad. it. di E. Filippini con il titolo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 35.

[10] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 130; trad. it., p. 156.

[11] Si veda in particolare il par. 44 della *Krisis* (trad. it., pp. 182-184), nonché quelli immediatamente precedenti, in cui tale formulazione è introdotta e giustificata.

[12] Si tratta, oltre che di parecchi articoli apparsi in «aut aut», soprattutto del saggio *Husserl sempre di nuovo*, nel volume *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 9-27, e del libro *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

[13] E. Paci, *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, in «aut aut», n. 67, 1962, p. 3.

[14] *Per una sociologia intenzionale*, cit., p. 1.

[15] Si veda la puntuale esposizione di A. Guerra, *La Krisis di Edmund Husserl*, in «De homine», n. 2-3, 1962, pp. 183-205; cfr. inoltre i volumi di G. Pedrolì, *La fenomenologia di Husserl*, Torino, Taylor, 1958, e di E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Bologna, Il Mulino, 1962. Di particolare importanza sono le considerazioni svolte da P. Chiodi, *Husserl e Heidegger*, in «Rivista di filosofia», LII, 1961, pp. 192-211 [ripubblicato in *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 151-171].

[16] *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 244-245.

[17] *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, cit., p. 6.

[18] *Per una sociologia intenzionale*, cit., p. 8.

[19] *Ibidem*, p. 5.

[20] *Ibidem*, p. 6.

[21] *Ibidem*, p. 7.

[22] *Ibidem*, p. 8.

[23] E. Paci, *A proposito di sociologia e fenomenologia*, in «aut aut», n. 72, 1962, pp. 505-510: la discussione prende le mosse dal saggio (dedicato a Ferrarotti) di E. Renzi, *Sociologia e fenomenologia*, in «aut aut», n. 68, 1962, pp. 155-159.

[24] *A proposito di sociologia e fenomenologia*, cit., p. 508.

[25] *Ibidem*, p. 509.

[26] *Ibidem*, pp. 507-508.



## La stagione delle ideologie

Sebbene Bobbio, già nei primi anni Cinquanta, dichiarasse la necessità di una cultura indipendente, lontana dalle dinamiche politico-partitiche, indubbia è l'importanza che ebbero le ideologie anche nel dibattito neoilluministico degli anni Cinquanta-Settanta: lo spiritualismo cristiano e, in primis, il marxismo. Quali sono stati gli sviluppi del rapporto tra cultura filosofica e cultura ideologica dopo gli anni Settanta?

### 1. Politica della cultura e politica culturale

All'inizio degli anni Sessanta la parabola del neoilluminismo volgeva ormai al termine. Nel 1961 Nicola Abbagnano espose in forma di «dizionario filosofico» i capisaldi della propria filosofia, pubblicando quella che doveva rimanere l'opera più significativa del movimento da lui inaugurato nel '48<sup>[1]</sup>. L'anno dopo, nel giugno 1962, il convegno sul linguaggio della filosofia, aperto dalla relazione di Giulio Preti, concludeva dopo dieci anni la serie dei convegni neoilluministici, e con essi anche il tentativo di dar vita a un'alternativa filosofico-culturale sia all'eredità dell'idealismo sia al pensiero cattolico<sup>[2]</sup>. Del resto, già era cominciata la diaspora dal neoilluminismo di alcuni dei suoi personaggi principali; e il primo era stato

Enzo Paci, che con Abbagnano aveva condiviso l'esperienza dell'esistenzialismo positivo, e che attraverso Whitehead approderà a una fenomenologia rivisitata in chiave marxistica.

Il neoilluminismo fu, com'è noto, un movimento composito, nel quale si incontrarono filosofi di provenienza diversa che si erano formati nel clima dell'idealismo prebellico, e che nei confronti di Croce come di Gentile avevano assunto posizioni tutt'altro che concordi, anche se in generale si erano sentiti filosoficamente vicini al secondo piuttosto che al primo. Ma il neoilluminismo fu eterogeneo anche sotto il profilo politico-ideologico. Abbagnano, dopo aver invano cercato negli ultimi anni del regime di sostituire l'esistenzialismo all'attualismo come filosofia egemonica, guardava con simpatia alla democrazia liberale, in particolare a quella americana, come dimostra l'attenzione per Dewey<sup>[3]</sup>. Anche Paci era stato fascista, ma il suo modello era ormai Sartre, il Sartre de *L'être et le néant* e dell'esistenzialismo parigino. Norberto Bobbio aveva aderito a «Giustizia e libertà» fin dalla metà degli anni Trenta, quando era professore a Siena, e aveva preso parte alla resistenza antifascista a Padova, dove insegnava nel corso della guerra; all'indomani del '45 si era iscritto al Partito d'Azione, tentando anche la carriera politica. Ludovico Geymonat era un esponente del Partito comunista torinese, ma il suo comunismo non aveva niente di marxista. Anche Giulio Preti e Remo Cantoni – entrambi allievi di Antonio Banfi – aderirono, in maggiore o minor misura, all'ideologia comunista, senza però considerarsi, né poter essere considerati, propriamente marxisti<sup>[4]</sup>. Altri più giovani avevano combattuto nella resistenza; altri ancor più giovani avevano vissuto la guerra da ragazzi, e il loro orientamento politico era

genericamente democratico, ma con un esplicito accento laico. Il loro impegno era in primo luogo filosofico-culturale, non politico: la differenza tra la componente torinese, più legata alla tradizione liberale, e quella milanese, più vicina ai partiti di sinistra, non si tradusse mai in una divergenza aperta.

Fu Norberto Bobbio a offrire una piattaforma filosofica a questo ventaglio di posizioni disperate, teorizzando una «politica della cultura» distinta e contrapposta alla politica culturale, soprattutto alla politica dei partiti<sup>[5]</sup>. Fin dai primi anni Cinquanta Bobbio aveva respinto sia la cultura politicizzata sia la cultura apolitica, facendo appello alla «difesa delle condizioni di esistenza e di sviluppo della cultura», alternativa rispetto alla «pianificazione della cultura da parte dei politici»<sup>[6]</sup>. Il lavoro culturale – e in primo luogo la filosofia – non può rinchiudersi in una «torre d'avorio», ma neppure può accettare di mettersi al servizio della politica, di diventare strumento di un programma di parte. Su questa impostazione, illustrata in una delle relazioni introduttive al primo convegno del movimento neoilluministico (tenuto nel giugno 1953), questo finì per convergere, anche se Bobbio fu lasciato solo nel tentativo di aprire un dialogo con il Partito comunista, rivendicando nel corso di esso le ragioni della tradizione liberale-democratica.

Ma già negli anni Cinquanta avanzava prepotente la politica culturale, ben più aderente agli interessi dei partiti di massa e alle condizioni dello scontro politico della «guerra fredda». A condurre il gioco su questo terreno era il Partito comunista, che contava tra le sue file parecchie figure culturalmente prestigiose e che stava dimostrando una crescente capacità di reclutamento tra i ceti colti della

borghesia, i quali aspiravano, dopo il ventennio fascista, a un rinnovamento radicale della società italiana. Il suo programma era stato dettato da Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere* – pubblicati a partire dal '47 – e veniva ripreso in chiave più flessibile da Palmiro Togliatti: il Partito comunista doveva conquistare in primo luogo l'egemonia culturale, indispensabile per approdare in seguito all'egemonia politica. Mentre il Partito socialista attraeva una minoranza di intellettuali più o meno isolati, per lo più schierati su posizioni riformistiche in contrasto con la sua linea ufficiale, il Partito comunista si impegnò in una capillare ricerca di consenso nella scuola, nelle università e soprattutto nel mondo editoriale. La cultura liberale era ormai in crisi, e la crociana «religione della libertà» aveva fatto il suo tempo; le teorie liberistiche, da parte loro, sembravano poco adatte alle esigenze di una democrazia sociale, che avrebbe dovuto offrire alle masse operaie del Nord e ai contadini del Mezzogiorno prospettive concrete di progresso e di inserimento nella vita politica. Del resto, lo stato era ormai diventato un protagonista dell'economia italiana, e all'industria privata si affiancava un sistema ramificato di imprese a partecipazione statale. In questa situazione il Partito comunista, il «moderno Principe» di cui aveva parlato Gramsci, assumeva il marxismo come punto di arrivo della cultura moderna, e al tempo stesso come l'approdo della tradizione italiana. A metà degli anni Cinquanta, alla vigilia del primo congresso di Studi gramsciani, si andava ormai affermando l'idea di una linea di sviluppo che da Francesco De Sanctis conduceva, attraverso Croce, fino a Gramsci, e in virtù della quale il movimento comunista poteva presentarsi come l'erede di una tradizione nazionale interrotta dal fascismo. La proposta di una «via nazionale al socialismo», con la quale

Togliatti cercò di prendere le distanze dall'Unione Sovietica all'indomani del rapporto Kruscëv, trovava una specie di giustificazione storico-filosofica nella posizione di Eugenio Garin, che indicava in Gramsci una forma originale di marxismo, svincolato dai limiti dell'economicismo marxiano<sup>[7]</sup>. Marxismo come storicismo, dunque, secondo la formula proposta da Nicola Badaloni<sup>[8]</sup>; ma marxismo *italiano*, teoricamente distinto da quello sovietico (come da quello della Germania nazista, dove erano fiorite tante posizioni eterodosse sulle quali si era abbattuta la condanna della Terza Internazionale).

Assai meno presente nel dibattito politico-ideologico fu l'altro partito di massa, la Democrazia cristiana, più interessato alla penetrazione nella vita economica e nell'apparato amministrativo del paese che non alla «conquista» dei ceti intellettuali che si erano formati sotto il fascismo. Essa poteva contare sul sostegno della Chiesa, sulla rete delle parrocchie e delle organizzazioni cattoliche, e anche sul sistema delle scuole confessionali: l'appartenenza religiosa poteva ben svolgere una funzione analoga a quella dell'ideologia, ed era in grado di promuovere la mobilitazione dei fedeli. Nell'insieme il legame tra il Partito democristiano e il pensiero cattolico fu meno forte, e meno capillare, di quello tra il Partito comunista e il marxismo. La cultura e la sua diffusione non potevano costituire la preoccupazione primaria di un partito al governo, che disponeva di ben altre leve di potere.

## **2. Le diverse anime del marxismo italiano**

Non diversamente dal neoilluminismo, anche il marxismo italiano si presentava molto differenziato al suo

interno; e lo era pure la sua cultura filosofica<sup>[9]</sup>. Se i marxisti aderivano in larga misura al Partito comunista, vi erano tuttavia marxisti che propugnavano una politica riformistica; e ve ne erano anche – anzi divennero sempre più numerosi – altri che criticavano da sinistra la politica del partito, fino a uscirne alla fine degli anni Sessanta. D'altra parte c'erano intellettuali comunisti che, pur facendo professione di marxismo, non erano in realtà marxisti (come lo stesso Banfi), ed altri che non si rifacevano affatto alla teoria marxista (come per esempio Geymonat). Anche l'etichetta di «marxista» era per lo meno ambivalente: marxismo poteva significare materialismo storico, cioè una concezione della storia e un'interpretazione generale della società, ma anche, sebbene più di rado, una concezione dialettica della natura di stampo engelsiano.

Queste differenze si combinavano con le diverse caratteristiche storico-culturali dei centri di irradiazione del marxismo, che furono soprattutto Milano, Pisa, Roma e la Torino einaudiana. Le metropoli industriali del Nord erano rimaste piuttosto refrattarie alla penetrazione della filosofia idealistica (diverso è il discorso per quanto riguarda la ricerca storica o storico-letteraria). I filosofi che negli anni Trenta insegnarono a Milano erano stati tutti allievi di Martinetti; e ciò li aveva resi estranei all'influenza di Croce ma soprattutto di Gentile, che di Martinetti era stato aspro avversario<sup>[10]</sup>. Il principale tra loro, Banfi, aveva assimilato l'insegnamento di Georg Simmel e, in maniera più superficiale, quello della fenomenologia husserliana; e già prima della guerra la sua «teoria della ragione» si era sviluppata nel senso di una filosofia della cultura di matrice neokantiana, interessata principalmente ai fenomeni artistico-letterari. L'approdo al marxismo,

maturato nel corso della resistenza, aveva una motivazione politica assai più che una giustificazione filosofica; era in fondo il risultato della ricerca di un *ubi consistam* rispetto alla molteplicità (e alla relatività) delle forme culturali su cui tanto aveva insistito Simmel. La stessa continuità tra l'«uomo copernicano» (che diede il titolo a una ben nota raccolta di saggi<sup>[11]</sup>) e il marxismo non trovava un'adeguata giustificazione teorica. In quanto agli allievi di Banfi che si raccolsero intorno alla rivista «Studi filosofici», essi si muovevano per lo più tra eterodossia e distacco: Preti collaborò al «Politecnico» di Elio Vittorini, e il suo marxismo era compenetrato di motivi desunti dal neocriticismo, dal neopositivismo e specialmente da Dewey<sup>[12]</sup>, mentre Cantoni – immerso nello studio di autori quanto mai lontani dal marxismo come Kierkegaard e Dostoevskij – era uscito dal Partito comunista già nel 1948. Altri ancora, più giovani, si trasferirono nell'officina einaudiana, portandovi i loro convincimenti marxistici ma anche interpretazioni del marxismo tutt'altro che conformi alla versione gramsciana.

Ben differente fu l'orientamento del marxismo pisano, cresciuto soprattutto nell'ambiente della Scuola Normale e di qui estesosi a Firenze<sup>[13]</sup>. Negli anni Trenta Pisa era stata una roccaforte dell'attualismo, ancor più della facoltà filosofica romana: a Pisa avevano insegnato un gentiliano «di destra» come Armando Carlini, impegnato nel recupero della tradizione cattolica, e un gentiliano «di sinistra» come Guido Calogero, divenuto ben presto antifascista, che aveva conosciuto il carcere e che, distaccandosi dal maestro anche sotto il profilo teorico, era pervenuto a formulare una filosofia del dialogo<sup>[14]</sup>. Dopo la guerra vi ebbe un ruolo di primo piano Cesare Luporini, che aveva esordito studiando Heidegger e pubblicando nel '42 un

volume di ispirazione esistenzialistica come *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, per convertirsi in seguito a un marxismo di stretta osservanza e diventare così un personaggio ufficiale del Partito comunista<sup>[15]</sup>. Anche Delio Cantimori, che pure aveva alle spalle un passato apertamente fascista con spiccata simpatia per il nazismo, s'impegnò a formare, tra Firenze e Pisa, una schiera di giovani storici marxisti, salvo poi a sconfessarne più tardi le posizioni e i criteri interpretativi. Parecchi altri che nel crepuscolo del regime avevano compiuto il «lungo viaggio attraverso il fascismo»<sup>[16]</sup> si scoprirono anch'essi, nel 1945, marxisti e in primo luogo comunisti, convinti che la rivoluzione proletaria e la «società senza classi» dovessero rappresentare lo scopo e il termine della storia dell'umanità, e che il Partito comunista incarnasse la «coscienza» del proletariato. Ma questa visione messianica si accompagnava a una consistente eredità idealistica: in politica a un attivismo che era sì di origine leniniana, ma comune anche a Gentile (e al Gramsci degli anni giovanili), e in filosofia alla concezione dell'idealismo come approdo del pensiero moderno, del quale il marxismo rappresentava il necessario «superamento». Il che comportava per un verso una chiusura più o meno esplicita agli indirizzi filosofici diversi dal marxismo, in primo luogo a quelli che si erano sviluppati nella patria del capitalismo trionfante, per l'altro verso la tendenza a valutare metodi e risultati della ricerca scientifica, soprattutto delle scienze sociali, in base al criterio della conformità alla concezione marxistica della storia.

Più variegata era la situazione nella capitale, dove aveva sede l'Istituto intitolato a Gramsci, e dove la direzione del Partito comunista esercitava un attento controllo su riviste come «Rinascita» e «Società». All'università la presenza del



marxismo era rilevante, e di livello elevato, tra gli storici della letteratura e dell'arte, assai meno tra gli storici del Medioevo e dell'età moderna (tra cui emergeva la personalità di Federico Chabod), quasi nulla tra i filosofi<sup>[17]</sup>. Soltanto Ugo Spirito, l'antico teorico della «corporazione proprietaria», che nel 1932 si era spinto ad asserire l'analogia tra bolscevismo e fascismo come fenomeni caratteristici dell'età moderna, suscitando l'immediata reazione del suo maestro Gentile, manifestava simpatia per i giovani comunisti; ma il suo pensiero inclinava verso un mal definito problematicismo<sup>[18]</sup>, muovendosi tra paradossi e ragionamenti sofisticati. Ai margini dell'ufficialità del partito come dell'ateneo romano un altro filosofo raccoglieva però intorno a sé un gruppo di comunisti eterodossi destinati a svolgere un ruolo di rilievo nei decenni seguenti: Galvano Della Volpe. Allievo di Rodolfo Mondolfo, studioso del giovane Hegel, di Hume e di Rousseau, anch'egli non immune dall'influenza di Gentile, Della Volpe contrapponeva alla lettura di Marx in chiave gramsciana un'altra interpretazione, più direttamente fondata sulle pagine del *Capitale*: il marxismo era, o doveva essere, materialismo «scientifico», e procedere sulla base di modelli scientifici da verificare attraverso la concreta esperienza storica. Mentre il gruppo dirigente del partito cercava di neutralizzare la fallimentare esperienza dell'età staliniana, instaurando un ambiguo rapporto di sudditanza e di ricerca di autonomia nei confronti dell'Unione Sovietica, il gruppo dell'avolpiano s'impegnò a recuperare il programma scientifico del Marx della maturità, e insieme ad esso anche la carica rivoluzionaria del leninismo. Se Della Volpe accostava Marx a Galileo, il principale dei suoi allievi, Lucio Colletti, riproponeva i *Quaderni filosofici* di Lenin come modello di analisi marxista<sup>[19]</sup>.

Gramsci continuò tuttavia a essere il termine di riferimento principale dell'ideologia comunista, in quanto punto di arrivo di una tradizione – più meridionale che nazionale – la quale risaliva a De Sanctis e a Croce, e della quale la classe operaia doveva diventare l'erede. Questa linea trovò un sostegno importante in Eugenio Garin, un intellettuale che non era né comunista né marxista, ma che il partito considerò un «compagno di strada»<sup>[20]</sup>. Con l'andar del tempo la stessa immagine di Gramsci cominciò però a modificarsi sotto la spinta di studi più approfonditi<sup>[21]</sup>; e alla fine di un itinerario non molto trasparente Garin arriverà a vedere in Gentile l'anello centrale di quella tradizione, sostituendolo a Croce. Soprattutto, però, furono le vicende storiche a metterne in luce l'inadeguatezza politica. La pubblicazione del rapporto Kruscëv, con la rivelazione dei crimini di Stalin, diede luogo a un ampio dibattito che investì il ruolo di paese-guida riconosciuto all'Unione Sovietica, ma anche l'inevitabile processo di formazione di una «nuova classe» (come la chiamò Milovan Gilas) nel corso della transizione al socialismo. E la repressione della rivolta ungherese dell'autunno 1956 diede origine alla prima diaspora dal Partito comunista, anche da parte di intellettuali prestigiosi come Natalino Sapegno, ai quali ripugnava il volto oppressivo che il comunismo sovietico aveva conservato in epoca post-staliniana.

Ebbe inizio allora, su un altro fronte, l'attacco alle scelte «riformistiche» del Partito comunista, che trovò espressione nel corso degli anni Sessanta in alcune riviste fatte da gruppi di giovani: i «Quaderni rossi» di Renato Panzieri a Torino, «Classe operaia» di Mario Tronti, «La Sinistra» di Colletti, e più tardi il «Manifesto». Questo attacco conflui nel movimento di protesta del Sessantotto,

che scosse le università italiane e che uscendo dalle aule accademiche sfociò l'anno successivo nel movimento operaio dell'«autunno caldo». Sotto il profilo ideologico, esso presentava due aspetti caratteristici. Il primo era rappresentato dalla centralità attribuita alla fabbrica come luogo per eccellenza della lotta del proletariato: recuperando l'ormai lontana esperienza del Gramsci degli anni 1919-20, ma anche scordandone l'esito infelice, i giovani marxisti di sinistra ritenevano necessario pervenire al controllo dell'ambiente di lavoro, in modo da scardinare alla radice il sistema capitalistico. Al tempo stesso, però, il soggetto rivoluzionario era individuato non più nella classe operaia, vittima di un progressivo imborghesimento, ma in un «blocco» di cui questa era una componente accanto ad altre, in primo luogo accanto agli studenti in lotta contro l'autoritarismo imperante nelle università. A ciò faceva riscontro la collocazione tra le forze conservatrici dello stesso sindacato, ritenuto succube del riformismo dei partiti di sinistra. L'obiettivo finale della rivoluzione veniva mantenuto, mentre lo schema marxiano della lotta di classe subiva una profonda revisione.

Tra adesione al marxismo e impegno politico nelle file del Partito comunista c'era quindi una larga sovrapposizione, ma tutt'altro che coincidenza totale. Come c'erano marxisti di sinistra in posizione critica nei confronti della linea del partito, così c'erano comunisti che non erano marxisti, che non condividevano né il materialismo storico né tanto meno la dialettica della natura del vecchio Engels. Il principale di questi fu Geymonat, che era passato attraverso l'esperienza del Centro di studi metodologici di Torino e che poi, all'interno del gruppo neoilluministico, si era fatto sostenitore di un «nuovo razionalismo» in grado di tener conto dei risultati

della scienza contemporanea così come avevano fatto il Circolo di Vienna e, più in generale, il neopositivismo[22]. Per lui la filosofia doveva essere soprattutto analisi metodologica, anzi metodologia delle scienze. Soltanto più tardi, quando l'interesse per la scienza cederà il passo alla storia della scienza, e la critica di Kuhn riproporrà in termini nuovi il problema del progresso scientifico, Geymonat perverrà al recupero esplicito della dialettica come strumento di interpretazione storica[23]: ma allora l'ideologia marxista era ormai avviata verso il declino.

Geymonat proveniva da un'area di pensiero contigua a quella di Banfi, ed entrambi sottolineavano infatti l'importanza del rapporto tra filosofia e scienza; ma lo facevano in maniera ben diversa, guardando l'uno più alla filosofia della cultura di ispirazione neokantiana e l'altro alla filosofia della scienza di matrice neopositivistica. Per Banfi il marxismo era, come si è visto, l'erede della scienza galileiana; Geymonat, invece, riteneva che il sapere scientifico dovesse rimanere indipendente da ipoteche filosofiche. Ma anche per altri indirizzi del marxismo il rapporto con la scienza costituiva un problema, in particolare quello con le scienze sociali. Al convegno bolognese su «Filosofia e sociologia» dell'aprile 1954 Banfi si era schierato con Luporini nel far valere il criterio della conformità delle scienze sociali a una concezione generale della storia, cioè al materialismo storico; e Paci, per quanto ancora lontano dal marxismo, aveva sostenuto la necessità di un fondamento filosofico del sapere scientifico[24]. Non diverso era, nonostante l'apparente differenza, il rapporto con la scienza teorizzato dal gruppo dell'avolpiano. Per Della Volpe la struttura logica del metodo di Marx era la stessa del metodo sperimentale di Galilei: la dialettica quale egli la intendeva non era la dialettica di Hegel, ma

era una dialettica che procede attraverso astrazioni determinate, in un circolo dal concreto all'astratto e dall'astratto al concreto<sup>[25]</sup>. La posizione di Della Volpe aveva il merito di mettere in luce l'intento scientifico del programma di Marx, ma presentava un duplice limite: per un verso postulava un'opposizione tra Marx e Hegel, senza riconoscere l'impianto hegeliano della dialettica marxiana; per l'altro verso non teneva conto dello sviluppo successivo delle scienze sociali, né si rendeva conto del loro distacco da qualsiasi forma di dialettica. Così poté accadere che, nel saggio *Il marxismo come sociologia* del '59<sup>[26]</sup>, Colletti finisse per assumere Marx come metro di valutazione della sociologia del Novecento, facendo propria la contrapposizione a Weber imputato, alla Lukács, di irrazionalismo. Anche in questo caso il confronto del marxismo con la scienza contemporanea rimaneva una pia intenzione.

### 3. Un marxismo «dipendente»

Il marxismo italiano fu condizionato dal confronto con il pensiero di Croce e di Gentile, ma anche dipendente da fonti filosofiche straniere. Lo stesso Gramsci, del resto, si era richiamato ad autori come Georges Sorel (quel Sorel cui guardava con ammirazione anche il giovane Mussolini) e ovviamente Lenin, il Lenin di *Stato e rivoluzione*, mentre rimase estraneo alle posizioni emerse nel dibattito in seno alla socialdemocrazia tedesca. Dopo il '45 questi rapporti parvero di scarso rilievo, e si sottolineò soprattutto l'aderenza dell'analisi di Gramsci alla situazione economico-politica italiana, il carattere «nazionale» della sua visione storica. Ma per costruire una cultura marxista, e ancor più un marxismo filosofico, occorreva svincolarsi dalle tendenze autarchiche sopravvissute al tramonto

dell'idealismo.

Marginale nelle facoltà universitarie, il marxismo italiano prese così un'altra strada, quella editoriale, già imboccata da Banfi con la collana di «Idee nuove» edita da Bompiani; si impegnò nel proporre i testi della tradizione marxista d'oltralpe, di area tedesca ma anche francese. Un ruolo importante ebbero, in questo processo di recezione, due allievi di Banfi che erano entrati a far parte della redazione di Einaudi, Cesare Cases e Renato Solmi; ma l'esempio della casa editrice torinese fu ben presto seguito da altri, a Milano come a Bari. Dei filosofi che avevano rielaborato in forma originale il marxismo nella Germania weimariana era sopravvissuto al terrore staliniano, al prezzo però di sconfessare le posizioni enunciate negli anni Venti, Georg Lukács, ormai diventato figura di primo piano anche fuori della sua patria ungherese; e già nel '56 egli fu invitato a tenere un ciclo di conferenze in alcune città italiane. Due delle sue opere più recenti, *Der junge Hegel* e *Die Zerstörung der Vernunft*, pubblicate rispettivamente nel '48 e nel '53, apparvero in traduzione presso Einaudi alla fine degli anni Cinquanta<sup>[27]</sup>, ed ebbero larga risonanza. Esse proponevano un'interpretazione del marxismo incentrata sul rapporto con la dialettica hegeliana, che da una parte metteva in circolazione un'immagine di Hegel differente da quella della *vulgata* idealistica, dall'altra vedeva nell'abbandono della dialettica da parte del pensiero contemporaneo il punto di partenza di un processo di involuzione verso l'irrazionalismo che aveva condotto «da Schelling a Hitler»<sup>[28]</sup>. Lo Hegel progressista, che nel proprio pensiero giovanile avrebbe anticipato i temi della filosofia di Marx, diventava un momento di sviluppo della «coscienza» del proletariato nella sua battaglia contro le ideologie dell'imperialismo.

Dopo Lukács vennero, a breve distanza di tempo, i testi della Scuola di Francoforte, ai quali arrise una larghissima fortuna. Rientrati in Germania nel corso degli anni Cinquanta, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno avevano ripreso – dopo la lunga parentesi dell'esilio americano – la teoria critica della società formulata negli ultimi anni di Weimar, mentre Herbert Marcuse, rimasto in California, andava elaborando la teoria della «repressione addizionale» come costitutiva della moderna società industriale. E dalla Germania o dagli Stati Uniti le loro idee si diffusero con facilità in un ambiente culturale nel quale la versione gramsciana del marxismo era ormai divenuta parte dell'armamentario ideologico del Partito comunista. Le loro opere principali furono tradotte, in rapida successione, a partire dalla metà degli anni Sessanta; ma fin dal '54 Solmi aveva dato alle stampe una versione parziale dei *Minima moralia* di Adorno. Nel '64 uscì la traduzione di *Eros and Civilisation* di Marcuse, seguita l'anno dopo da quella di *Reason and Revolution*, e poi ancora da quelle di *One-Dimensional Man*, di *Soviet Marxism*, di *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* e di numerosi altri scritti; nel '66 venne tradotta anche la *Dialektik der Aufklärung*, frutto della collaborazione tra Horkheimer e Adorno, che esponeva i principi della teoria critica della società dando al tempo stesso un'interpretazione negativa, storicamente fantasiosa, dell'«illuminismo». Nel 1967 compariva *Geschichte und Klassenbewußtsein* di Lukács, oggetto di condanna da parte della Terza Internazionale, della quale l'autore non aveva prima autorizzato né la riedizione né la traduzione. E già nel '61, l'anno dopo la pubblicazione del testo francese, usciva in italiano la *Critique de la raison dialectique* di Sartre, ormai convertito al marxismo. Fu

un'ondata che proseguì per tutto il decennio successivo, e che alimentò una serie di saggi espositivi<sup>[29]</sup>, di discussioni, di tesi di laurea: chi in quel periodo avesse fatto parte (come mi capitò) di una commissione a livello nazionale per l'assegnazione di borse di studio, si sarebbe trovato di fronte agli stessi autori, agli stessi temi, allo stesso tono entusiastico. Nel volgere di pochi anni il marxismo nelle sue diverse formulazioni era diventato la *koiné* delle giovani generazioni; e anche molti cattolici non si sottrassero al suo fascino.

Inserito in un contesto europeo, e in crescente conflitto con il materialismo dialettico sovietico che Marcuse aveva sottoposto a un'aspra critica, il marxismo italiano si venne sempre più discostando dalla linea ufficiale del Partito comunista: perfino l'Istituto Gramsci manifestò un'aperta simpatia per gli studiosi eterodossi che vivevano nelle «democrazie popolari», e ne favorì i viaggi nel nostro paese. Dopo la crisi del '56 il ruolo egemonico dell'Unione Sovietica era messo in questione da un nuovo modello di comunismo, quello cinese; ed era – in aperta smentita della successione di forme produttive ipotizzata da Marx – il modello di un comunismo sviluppatosi non già in seno a una società capitalistica, ma all'interno di una società ancora prevalentemente contadina. Più che la rottura del quadro teorico di Marx, ai giovani marxisti italiani, come a quelli degli altri paesi europei, interessava però un altro aspetto dell'esperienza cinese: la rivoluzione culturale, una transizione al comunismo destinata a perpetuarsi nel tempo in un'opera di lunga durata volta all'educazione, anzi alla «rieducazione» delle masse. Dalla rivoluzione sovietica era ormai trascorso mezzo secolo, e l'Unione Sovietica appariva sempre più chiaramente incapace di compiere il passaggio dalla dittatura del proletariato a una



società senza classi; il potere era affidato alla burocrazia di partito. Non più Lenin ma Mao indicava ormai il cammino; altri miti provenienti dall'America Latina, come il castrismo e soprattutto il culto del Che, si unirono a quello della rivoluzione culturale, costituendo una miscela esplosiva che ispirò il Maggio francese e la rivolta studentesca italiana. E a scuotere il movimento fu ancora un altro mito, quello della resistenza del Vietnam alla potenza militare degli Stati Uniti<sup>30</sup>.

Nel frattempo anche la situazione politica italiana era cambiata. Il paese aveva realizzato anch'esso il proprio «miracolo economico», e la sua struttura sociale era profondamente mutata; lo scontro tra i due principali partiti di massa si era attenuato; il Partito comunista aveva ormai perduto la sua carica rivoluzionaria, mentre il Partito socialista era entrato nell'area di governo. La borghesia capitalistica, tradizionale avversario di classe, si era rafforzata, e le prospettive rivoluzionarie erano ancor più remote. Non più il capitalismo o la borghesia detentrici del potere, bensì la stessa società industriale, capace di integrare le masse contadine emigrate nelle città del Nord e i ceti medi emergenti, si presentava come il nemico da combattere. Neppure il marxismo del vecchio Lukács faceva più presa; e di lui si poteva al massimo accogliere l'imputazione generalizzata di «irrazionalismo» rivolta al pensiero contemporaneo. Diventavano invece attuali i maestri della Scuola di Francoforte, nei quali la polemica anticapitalistica si era ampliata alla società industriale nelle sue diverse forme. O, più precisamente, diventava attuale soprattutto Marcuse, le cui idee ispiravano la rivolta studentesca, dinanzi alla quale Horkheimer e Adorno si erano invece ritratti con diffidenza, se non con ostilità. Si compiva così il passaggio decisivo dalla critica alla società

capitalistica al rifiuto della società industriale. Poco importava che la proprietà dei mezzi di produzione fosse nelle mani dei privati o dello stato-partito; il peccato originale del mondo contemporaneo veniva individuato nella struttura produttiva, nella stessa divisione del lavoro. Che capitalismo ed economia pianificata potessero essere considerati due varianti della società industriale, e in prospettiva convergere, non era certamente una tesi marxista, tutt'altro: Raymond Aron l'aveva sostenuto fin dagli anni Cinquanta nelle *Dix-huit leçons sur la société industrielle*<sup>31</sup>, ma era stato aspramente criticato proprio dai marxisti, insofferenti a ogni tentativo di equiparazione tra capitalismo e comunismo. Adesso, invece, venuta meno la funzione esemplare dell'esperienza sovietica, quella tesi serviva a spostare il tiro su un diverso obiettivo, sulla società industriale e sui suoi modelli di produzione.

Al rifiuto della società industriale si associò la polemica nei confronti del sapere scientifico e, in particolare, della tecnica moderna: la razionalità tecnologica venne considerata come strumento di dominio non soltanto sulla natura, ma anche sugli uomini. Marx si era proposto di fondare la prospettiva rivoluzionaria su un'analisi scientifica della società borghese-capitalistica e del suo sviluppo; ma quest'analisi appariva, agli occhi dei marxisti più sensibili alla lezione francofortese, irrimediabilmente datata, se non addirittura sbagliata. La battaglia contro la repressione «addizionale», propria della società industriale, passava attraverso il rifiuto della scienza ma anche della tecnica moderna. In questa impostazione confluivano motivi eterogenei: il carattere astratto che Hegel aveva attribuito all'intelletto, e che l'idealismo italiano aveva trasformato nella negazione del valore teoretico del sapere scientifico, oppure nel necessario superamento

dell'astrattezza della scienza nell'attualità del «pensiero pensante»; la tesi del condizionamento storico-sociale del sapere, desunta da Karl Mannheim; la critica della scienza galileiana ispirata dall'ultimo Husserl, ed altri ancora. E sullo sfondo, anche se in maniera ancora sfumata, stava la polemica di Heidegger nei confronti della tecnica, la contrapposizione del «pensiero» al «sapere». In epoca staliniana parecchi, tra i marxisti italiani, avevano preso sul serio la pseudo-biologia di Lysenko, mentre altri scendevano in campo contro il neopositivismo o contro la sociologia presentata come scienza «borghese»; ma negli anni Settanta alcuni fisici di orientamento marxistico non furono da meno. Emblematico fu il volume *L'ape e l'architetto*, apparso nel '76, che non esitava ad asserire la «natura di classe» della scienza, denunciando la sua alleanza con il capitalismo e andando a caccia dell'ispirazione capitalistica della sua stessa struttura teorica<sup>32</sup>. E ci fu anche un matematico, Lucio Lombardo Radice, che si mise a sventolare la bandiera di una «scienza operaia» contrapposta alla scienza borghese, prodotto del capitalismo.

Che la scienza, in fondo, non fosse conoscenza in senso pieno, e dovesse quanto meno trovare una legittimazione in qualcos'altro, in una concezione generale della storia o nella engelsiana dialettica della natura, era una tesi che aveva facile presa in un ambiente ancora legato per molti versi all'eredità dell'idealismo. Non c'è quindi da stupirsi che la condividesse Paci, che nel movimento neoilluministico si era sempre trovato fuori posto. Il suo esistenzialismo era assai meno «positivo» di quello di Abbagnano; e quando questi si spinse ad affermare l'autonomia della ricerca scientifica da presupposti di carattere filosofico, e a farla valere anche nel caso della

sociologia, Paci compì un percorso analogo a quello di Sartre: dall'esistenzialismo alla «ragione dialettica». Dall'esistenzialismo risalì alla fenomenologia, promuovendo in gran copia lo studio e la traduzione dei testi di Husserl, in particolare della *Krisis*<sup>[33]</sup>; ma soprattutto tentò un'inedita sintesi di Husserl con Marx. Essa poggiava sulla postulata coincidenza tra il concetto husserliano di oggettivazione e quello marxiano di alienazione. La riduzione del mondo a un mondo di fatti, qual è compiuto dalle scienze e, in particolare, dalle scienze umane, implica la riduzione del soggetto all'oggetto, e quindi la sua reificazione. Ma questo processo di oggettivazione, essendo funzionale alla società capitalistica, non è altro che l'alienazione di cui aveva parlato Marx. In base a questi presupposti Paci si faceva sostenitore di una «sociologia intenzionale», la quale doveva recuperare il senso del processo storico e diventare strumento di costruzione della società futura<sup>[34]</sup>.

Paci non fu mai marxista in senso proprio; o meglio, fu un marxista velleitario, come lo furono la maggior parte dei suoi allievi. Il suo percorso intellettuale nel corso degli anni Sessanta, e della prima metà del decennio successivo, è parte integrante del processo di ideologizzazione della filosofia che contrassegnò quel periodo: un periodo nel quale il richiamo a fonti disparate, spesso contrastanti tra loro, fu posto al servizio di progetti di trasformazione globale della società. Già verso la fine degli anni Settanta era ormai chiaro che questi progetti non potevano realizzarsi, e che lo sviluppo della società italiana procedeva in direzioni ben diverse da quelle auspicate: com'era avvenuto tra fine Ottocento e la prima guerra mondiale, il marxismo teorico andava incontro a una dura smentita da parte del processo di trasformazione sociale,

di un processo avviato in una direzione ben diversa da quella che esso aveva pronosticato e proclamato.

#### 4. Verso la crisi

Che cosa sia rimasto di quella stagione è difficile dire. L'unica formulazione del marxismo che riuscì a varcare i confini del paese fu quella di Gramsci, che risale però all'epoca tra le due guerre (egli morì, com'è noto, nell'aprile del '37). Gramsci aveva avanzato un'interpretazione della storia d'Italia incentrata sul Risorgimento come «rivoluzione mancata», e prospettato la necessità di un «blocco» anticapitalistico fondato sull'alleanza tra la classe operaia del Nord e i contadini del Sud. Questa interpretazione era riferita a una situazione storica che andava mutando già sotto il fascismo, e che avrebbe subito una profonda trasformazione nel corso degli anni Cinquanta, sotto la spinta di processi come la ricostruzione del paese, lo sviluppo industriale, le migrazioni interne dalla campagna alle città e dal Mezzogiorno ai centri industriali, i processi migratori verso l'Europa settentrionale, la crescita del reddito *pro capite*, la diffusione di nuovi consumi. Anche se già nella seconda metà di quel decennio Rosario Romeo sottoponeva a critica aperta l'interpretazione gramsciana<sup>[35]</sup>, non c'è dubbio che essa rappresentò un contributo importante alla riflessione sulla storia italiana e sui suoi caratteri specifici. Assai meno originale fu invece la versione che Gramsci diede della concezione materialistica della storia, condizionata com'era dalla preoccupazione di sottrarsi all'«economicismo» marxiano e dal costante riferimento a Croce e a Gentile: un riferimento polemico, ma che rivelava anche la dipendenza dall'idealismo e dai suoi dibattiti interni. È vero che Gramsci «prolungava l'opera che Marx

aveva svolto con particolare riguardo alla critica dell'economia politica verso la critica della politica», com'ebbe a scrivere Bobbio<sup>[36]</sup>, e che in tal modo spostava l'accento dall'analisi della struttura economica a quella della sovrastruttura; ma la sua filosofia della prassi, seppur volta a presentarsi come l'«anti-Croce», faceva propri i limiti e le chiusure della cultura filosofica idealistica, a partire dalla polemica antisociologica che Gramsci riprendeva nei *Quaderni del carcere*.

Si comprende perciò come dal gramscismo postbellico non potesse venire granché di originale. Il libro di Nicola Badaloni *Marxismo come storicismo*, apparso nel 1962, si muoveva in un orizzonte ristretto, e non era molto di più di un esercizio scolastico, estraneo alla discussione europea sullo storicismo. Maggiormente incisivi, ma per lo più legati a circostanze specifiche, furono i ripetuti interventi di Cesare Luporini che accompagnarono in modo puntuale i dibattiti del marxismo<sup>[37]</sup>, facendo di lui una specie di contraltare a Della Volpe e al gruppo dell'avolpiano. Alla fine l'avversione crescente allo storicismo lo condusse ad accogliere l'interpretazione «strutturalistica» del marxismo, proposta da Louis Althusser. Più consistente fu il contributo non tanto di Della Volpe quanto dei suoi allievi, come Umberto Cerroni e Lucio Colletti. E fu proprio Colletti, che fin dall'inizio aveva inteso sottrarre il marxismo come teoria generale della storia dall'abbraccio del materialismo dialettico, rifiutando la pretesa «autosufficienza» dello stesso materialismo storico, a riconoscere apertamente, nell'*Intervista politico-filosofica*<sup>[38]</sup>, l'esito fallimentare del marxismo italiano. Né la discussione della seconda metà degli anni Settanta, condizionata dalle tragiche conseguenze dell'estremismo rivoluzionario, potevano smentire questa diagnosi.

Nel marxismo italiano mancò soprattutto un confronto approfondito con l'opera di Marx. I *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tradotti da Bobbio fin dal '49, l'*Ideologia tedesca* e gli altri scritti anteriori al *Capitale* furono letti e discussi; molto di meno lo fu quest'ultimo, e quando ci si riferì ad esso lo si fece per lo più isolandolo dalla letteratura socio-economica che Marx aveva ben presente. Ciò che di Marx interessava era non già l'analisi della società capitalistica, ma piuttosto il rapporto con Hegel e la dialettica hegeliana[39]: il che spiega il successo, per quanto non di lunga durata, di un autore come Lukács. L'unico tentativo di presentazione complessiva del pensiero filosofico di Marx fu di uno studioso estraneo al marxismo come Mario Dal Pra[40], e i principali contributi alla storia del marxismo vennero da studiosi non marxisti o da studiosi che da una giovanile adesione ad esso erano pervenuti a una posizione autonoma[41]. Anche la tradizione socialdemocratica e, più in generale, le «eterodossie» furono espunte dalla storia del marxismo: Eduard Bernstein fu tradotto soltanto nel '69, e a presentarlo fu Colletti[42]. Bisognerà attendere il '77 perché un allievo di Paci allontanatosi dal marxismo fenomenologico del maestro, Salvatore Veca, affrontasse il problema dei fondamenti epistemologici dell'opera di Marx[43].

I dibattiti all'interno del marxismo italiano accompagnarono le vicende della politica italiana, dal Centro-sinistra al tentativo di «compromesso storico», e infine alla crisi del 1989. Una svolta in questo processo si ebbe a metà degli anni Settanta, allorché le posizioni dichiaratamente rivoluzionarie vennero emarginate (e in parte approdarono alla lotta armata), mentre il Partito comunista s'impegnò nella ricerca di un consenso più

ampio, anche tra i ceti borghesi emergenti, giungendo alla soglia dell'area di governo. Enrico Berlinguer, divenuto segretario del partito, promosse una revisione ideologica all'insegna dell'eurocomunismo, che sanciva se non il distacco dal comunismo sovietico, certamente un'esplicita presa di distanza da esso, e che doveva giustificare la politica di solidarietà nazionale dinanzi al terrorismo. Ma questa revisione non fu sorretta da un'analisi adeguata dei processi di trasformazione in corso nella società italiana come nel panorama internazionale: di rado gli intellettuali del partito si resero conto del loro *deficit* culturale, e la stessa capacità di riuscita politica ne fu largamente compromessa<sup>[44]</sup>. Né il rinnovato richiamo a Gramsci<sup>[45]</sup> né le tendenze eterodosse all'interno del Partito comunista avevano ormai molto da insegnare; e se ne ebbe una chiara conferma al terzo dei decennali convegni gramsciani, quello di Firenze del dicembre '77<sup>[46]</sup>. È significativo che nel 1983, a un secolo di distanza dalla morte di Marx, Luporini non esitasse ad affermare la necessità di «liberare» Marx dal marxismo, riconoscendo l'inadeguatezza degli strumenti teorici che questo offriva per la comprensione della società contemporanea<sup>[47]</sup>. Su questa diagnosi concordava uno studioso di estrazione marxista che, proprio studiando la storia del marxismo, se ne era gradualmente allontanato, Massimo L. Salvadori, il quale denunciava il fallimento delle previsioni di Marx e la riduzione dell'ideologia marxista a ideologia dei movimenti rivoluzionari dei paesi sottosviluppati<sup>[48]</sup>. Non diversa era la conclusione di Colletti, che riprendendo a dieci anni di distanza le tesi esposte nell'*Intervista* del '74 non esitava a porre in luce la componente «organicistica» della concezione marxiana della storia, e il suo legame con una tradizione di pensiero che da Hegel arrivava fino al



Tönnies di *Gemeinschaft und Gesellschaft*[49].

Proprio in quel periodo, a distanza di quasi vent'anni, Bobbio aveva ripreso l'antico dialogo con il marxismo, questa volta dalle colonne di «Mondoperaio», una rivista impegnata nella discussione dei rapporti tra liberalismo, democrazia e socialismo. Egli metteva in questione l'esistenza di una dottrina marxista dello stato, affermando al tempo stesso l'impossibilità di un'alternativa reale alla democrazia rappresentativa[50]. La teoria dell'estinzione dello stato, che Marx aveva formulato oltre un secolo prima, all'epoca della Comune parigina, gli sembrava in netto contrasto con l'espansione del ruolo dello stato nell'economia, in atto ormai da molti decenni. E contro la pretesa di egemonia del «moderno Principe» Bobbio rivendicava come condizione insopprimibile della democrazia l'esistenza del pluralismo e della competizione tra i partiti. Il suo intervento ebbe larga eco anche tra gli intellettuali del Partito comunista, costretti sulla difensiva dopo aver inseguito a lungo il miraggio di un'egemonia culturale all'insegna di Gramsci o di un Marx rivisitato in chiave hegeliana. Dopo il ruolo-guida dell'Unione Sovietica veniva infatti messa in questione l'idea di democrazia popolare, e più in generale di una democrazia alternativa alla democrazia liberale. La crisi del marxismo italiano coinvolgeva la politica del partito che aveva cercato nella dottrina marxista il proprio ancoraggio ideologico, e ne mostrava i limiti teorici oltre che la scarsa rispondenza alla struttura di una società profondamente trasformata.

## **5. La difesa della tradizione cattolica**

Lo schieramento culturale cattolico fu, almeno in apparenza, più omogeneo, non fosse altro che per la sua

minore vitalità. Ma anche al suo interno c'era, sotto il profilo politico, una spaccatura profonda tra la tradizione del cattolicesimo liberale e le tendenze integralistiche. Il fondatore del Partito popolare, Luigi Sturzo, ne aveva proclamato l'ispirazione religiosa, ma aveva respinto l'ipotesi di un partito confessionale, rivendicando l'autonomia reciproca dello stato e della Chiesa. E a questa linea si attenne il *leader* della Democrazia cristiana, Alcide De Gasperi, che anche dopo l'uscita dei partiti di sinistra dal governo e la sconfitta del Fronte popolare nel '48 cercò la collaborazione dei partiti laici minori, non esitando a discostarsi, se necessario, dalle direttive vaticane. Sulla sponda opposta erano invece i «professorini» (come furono chiamati) dell'Università Cattolica guidati da Giuseppe Dossetti, i quali condividevano con la cultura marxista la condanna del capitalismo e della società borghese, vagheggiando una «ricomposizione» della società di stampo organicistico, nella prospettiva aperta dalla *Rerum novarum*. L'ateneo milanese era stato, negli anni Trenta, un luogo di elezione della politica concordataria, e l'economia corporativa aveva rappresentato un facile terreno d'incontro tra la dottrina sociale della Chiesa e la dottrina del fascismo: basti pensare ad Amintore Fanfani. Caduto il fascismo, l'ideale corporativo sopravvisse, e servì a legittimare l'intervento dello stato nella vita economica e la crescita del sistema delle partecipazioni statali, «occupato» in misura crescente dai partiti.

A questo orientamento i filosofi che insegnavano all'Università Cattolica rimasero però sostanzialmente estranei. Essi si richiamavano piuttosto alla neoscolastica e, attraverso questa, alla tradizione aristotelica nella versione che ne aveva dato il tomismo<sup>[51]</sup>. Nonostante lo sforzo organizzativo del rettore padre Gemelli e la presenza

di docenti di valore, la sua posizione nel panorama della cultura filosofica italiana era, e continuò a essere, piuttosto marginale. Gemelli ingaggiò un'aspra battaglia con l'idealismo e soprattutto con Gentile, contribuendo alla messa all'indice, nel 1933, della sua opera come di quella di Croce<sup>[52]</sup>. L'opposizione alla cultura idealistica si esprime soprattutto nel rilievo accordato al sapere scientifico, in particolare alle discipline biologiche e alla psicologia, nonché nell'opzione per il realismo gnoseologico – un'opzione chiaramente antigentiliana – e nell'interesse per la fenomenologia di Husserl, alla cui recezione contribuì, da una sponda diversa rispetto a Banfi, Sofia Vanni Rovighi. E tuttavia anche nell'Università Cattolica vi fu nel dopoguerra chi, come Gustavo Bontadini, pur perseguendo un programma di ricostruzione metafisica, guardò con atteggiamento positivo all'eredità dell'idealismo, in particolare a Gentile e al «problematicismo» di Spirito<sup>[53]</sup>.

Fin dagli anni Trenta la ricerca di una filosofia «cristiana» – o, per meglio dire, cattolica – aveva però imboccato altre strade, le quali si dipartivano chiaramente dall'attualismo. Questo cammino ebbe inizio a Pisa, la roccaforte dell'attualismo, dove all'indomani dei Patti Lateranensi Armando Carlini si era mosso nella direzione di un recupero della tradizione cattolica, seguito da Augusto Guzzo, che egli aveva chiamato nel '32 ad affiancarlo nell'insegnamento della filosofia. Ciò che entrambi respingevano era l'immanentismo di Gentile come di Croce, e quindi il rifiuto della trascendenza, al pari dell'interpretazione dello sviluppo della filosofia moderna in chiave di trapasso dalla trascendenza all'immanenza. All'idealismo Carlini proponeva di sostituire lo spiritualismo, mentre Guzzo si rifaceva a un idealismo

diverso, compatibile con la fede religiosa, quello del suo maestro Sebastiano Maturi. Dopo la guerra lo spiritualismo di ispirazione cristiana cercò di assorbire l'esperienza dell'esistenzialismo reinterpretato in chiave religiosa, secondo il modello francese di Gabriel Marcel, di Louis Lavelle, di René Le Senne, e prese piede in parecchie università italiane, da Bologna a Padova, da Genova a Torino. E vi fu chi, come il giovane Luigi Pareyson, non si peritò di parlare del «preesistenzialismo» di Carlini, salvo poi a rettificare la propria tesi molti anni dopo<sup>[54]</sup>. I maestri dello spiritualismo provenivano da esperienze differenti, ma in parecchi di loro aveva agito in profondità l'insegnamento di Gentile: anche quando se ne distaccarono, il loro apparato concettuale rimase in larga misura quello dell'attualismo.

Nei confronti del marxismo lo schieramento spiritualistico fu molto più «locale», e di rado i suoi dibattiti uscirono dal chiuso delle aule accademiche. I suoi centri principali furono soprattutto alcune università del Nord: Bologna, Padova, Genova, e in qualche misura anche Torino, dove Guzzo aveva fatto ritorno da Pisa nel '34. A Bologna e a Padova l'eredità del positivismo, rappresentata nell'un caso da Federigo Enriques e nell'altro da Erminio Troilo, aveva col tempo ceduto terreno a posizioni spiritualistiche; nel corso degli anni Trenta, poi, erano ascesi alle cattedre di filosofia studiosi di formazione idealistica<sup>[55]</sup>. A Bologna erano arrivati prima Giuseppe Saitta, un gentiliano ortodosso, studioso soprattutto del pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento (al quale s'intitolano tre volumi apparsi dal '49 al '51), e poi nel '39 Felice Battaglia, filosofo del diritto allievo di Giorgio Del Vecchio, impegnato a difendere l'autonomia del diritto rispetto alla morale come all'economia. Rifacendosi

all'esistenzialismo Battaglia ne respingeva l'esito irrazionalistico e rivendicava la presenza nel processo storico del «valore», considerato come fondamento metafisico della storia<sup>[56]</sup>. Anche Padova era rimasta a lungo estranea all'influenza dell'idealismo; anzi, fin dagli anni Venti Troilo si era fatto sostenitore di un «realismo assoluto» in esplicita antitesi al pensiero di Croce e di Gentile. Ma con l'arrivo nel '36 di Luigi Stefanini vi penetrò un diverso idealismo, un «idealismo cristiano» che si rifaceva a Platone e al platonismo agostiniano, e che si proponeva di assorbire l'esperienza esistenzialistica, contrapponendo però all'«esistenzialismo ateo» un «esistenzialismo teistico»<sup>[57]</sup>. A partire da allora la città veneta divenne un centro di diffusione della filosofia cattolica di tendenza spiritualistica, in un rapporto di collaborazione ma anche di concorrenza con l'Università Cattolica; poi sopraggiunse il Sessantotto, seguito dagli «anni di piombo», e l'ateneo patavino si trasformò in un campo di lotta armata, della quale alcuni più giovani docenti di filosofia si impegnarono a tessere l'apologia. A differenza di Bologna e di Padova, invece, Torino non fu mai una roccaforte del pensiero cattolico, e non soltanto perché alla presenza di Guzzo (e del suo allievo Pareyson) faceva da contraltare quella di Abbagnano e di Bobbio<sup>[58]</sup>. In realtà Guzzo, al pari di Stefanini, non amava essere definito spiritualista, e preferiva proclamarsi idealista; ma il suo idealismo era un idealismo «trascendente», che si richiamava piuttosto alla tradizione del kantismo spiritualistico ottocentesco e dei suoi seguaci italiani. In quanto a Pareyson, partito dallo studio dell'esistenzialismo, fin dal dopoguerra era impegnato nel tentativo di conciliare Cristianesimo e idealismo, formulando una filosofia della «persona» di ispirazione

religiosa<sup>[59]</sup>; più tardi, attraverso la reinterpretazione dell'idealismo tedesco e dell'estetica romantica, si accosterà all'ultimo Heidegger inserendosi nella *koiné* dell'ermeneutica «continentale»<sup>[60]</sup>.

Lo schieramento culturale cattolico non poté avvalersi del sostegno di grandi case editrici (anche se disponeva di una rete efficiente di editoria scolastica), e neppure di un apparato di partito; in quanto alla Chiesa, essa si impegnò sì nella vita politica, fu tutt'altro che estranea agli appuntamenti elettorali, ma non dimostrò grande interesse per la discussione filosofica: ad essa bastavano, in fondo, l'affermazione della trascendenza e il riconoscimento del primato della fede rispetto alla ragione. Lo spiritualismo trovò però un centro organizzativo nel movimento di Gallarate, fondato già nel '45 da un intraprendente gesuita che stava allora iniziando la propria carriera a Padova, Carlo Giacon. A Gallarate i filosofi cattolici – compresi quelli dell'Università Cattolica – si incontrarono annualmente, dando vita a convegni e a iniziative editoriali come l'*Enciclopedia filosofica* e a collane di classici della filosofia<sup>[61]</sup>. E uno dei partecipanti a questi incontri, Michele Federico Sciacca, formatosi alla scuola napoletana di Antonio Aliotta, approdato a Genova nel '47 dopo un decennio d'insegnamento a Pavia, si servì di una vasta rete di vecchi e nuovi rapporti per avviare una politica concorsuale rivolta a favorire l'occupazione delle cattedre filosofiche da parte di studiosi di provata ortodossia cattolica, assumendo così un ruolo del tutto sproporzionato alla sua statura culturale<sup>[62]</sup>.

## 6. Un'ideologia in chiave apologetica

Nella filosofia cattolica del dopoguerra non è dato

ritrovare quell'intreccio tra discussione filosofica e impegno politico che fece la forza, ma che fu anche il limite, del fronte marxista. Molti dei suoi esponenti erano stati fascisti, e alcuni continuavano a esserlo, magari sposando la nostalgia per il regime con quella per la tradizione monarchica, come nel caso di Guzzo; altri invece, come Battaglia, divennero sostenitori convinti di un cattolicesimo liberale. Tra la generazione più giovane c'era chi aveva preso parte attiva alla resistenza, come Pareyson, mentre un altro dei principali allievi di Guzzo, Vittorio Mathieu, si era schierato sul fronte opposto. Padova era stata una delle università più connotata in senso antifascista, e nel '43 il giovane Bobbio aveva anche conosciuto il carcere perché sospettato di attività antifascista; ma Marino Gentile, chiamato all'inizio degli anni Cinquanta e succeduto nel '58 a Stefanini, aveva avuto una posizione di rilievo nell'apparato burocratico di Salò. Più compatto fu l'atteggiamento di ostilità nei confronti dei marxisti di qualsiasi tendenza, ai quali i filosofi cattolici cercarono a lungo di sbarrare la strada dell'insegnamento accademico. Ma i filosofi cattolici non nutrivano simpatia neppure per il mondo anglosassone, e in particolare per gli indirizzi filosofici d'oltreoceano: un autore come Dewey, che aveva coniugato democrazia e educazione, guardando allo spirito critico come al fondamento di una società democratica, rimase sempre estraneo al loro orizzonte. Perciò il confronto diretto con il marxismo rimase sporadico; e nei suoi confronti prevalse un rifiuto di principio, che ne condannava l'impianto materialistico (con il frequente tentativo di ridurre il materialismo storico a materialismo *tout court*) e l'abbandono di qualsiasi prospettiva ultraterrena. Più che contro il marxismo, i filosofi cattolici rivolsero la loro

polemica contro le prospettive neoilluministiche, contro l'assunzione del sapere scientifico a forma esclusiva di conoscenza, contro la separazione tra scienza e religione; spesso, poi, tendevano ad assimilare marxismo e neoilluminismo sotto l'etichetta unificante del pensiero «ateo».

Dopo il 1945 c'erano stati, soprattutto a Torino, tentativi di coniugare cattolicesimo e marxismo, anche da parte di chi poi sarebbe diventato aspro avversario di quest'ultimo: così, per esempio, Augusto Del Noce guardò con interesse alla filosofia di Marx<sup>[63]</sup>, e lo stesso fece Felice Balbo<sup>[64]</sup>. Ma questi tentativi rimasero episodi isolati, e la fine della solidarietà tra i partiti del Cln ne segnò l'irrimediabile tramonto. Anche il «catto-comunismo» del gruppo costituitosi intorno a Franco Rodano, se ebbe qualche influenza sulla politica comunista (giungendo fino a Berlinguer), non fece presa sul pensiero cattolico. E nelle rare occasioni in cui filosofi cattolici divennero protagonisti del dibattito politico, il loro impegno fu rivolto soprattutto a impedire mutamenti legislativi che sottraessero il diritto di famiglia e i processi procreativi al controllo della Chiesa: così Sergio Cotta, cresciuto alla scuola di Gioele Solari e per qualche anno assistente di Bobbio, ebbe un ruolo importante nella battaglia cattolica contro l'introduzione del divorzio e poi in quella contro il riconoscimento della liceità dell'aborto. E Del Noce, divenuto tardivamente un *maître à penser* del pensiero conservatore, s'impegnò a formulare una «interpretazione transpolitica della storia contemporanea» che si avvaleva largamente di schemi gentiliani<sup>[65]</sup>.

A differenza dello schieramento marxistico, di rado i filosofi cattolici presero parte ai dibattiti che



accompagnarono lo sviluppo della società italiana negli anni del Centro-sinistra e nel periodo successivo al Sessantotto; né essi possedevano gli strumenti scientifici necessari a questo scopo. Alcuni scesero nell'agone, polemizzando al tempo stesso contro le pretese di assolutezza del materialismo storico e contro il «relativismo» che scorgevano nelle prospettive dei neoilluministi. Nel corso degli anni Sessanta Pareyson cercò di tracciare una linea di divisione tra ideologia e filosofia, presentando l'ideologia come la manifestazione del «pensiero espressivo» storicamente condizionato in antitesi al «pensiero rivelativo» radicato nella verità; ma il rifiuto dell'impegno politico, da lui ritenuto inconciliabile con la professione della filosofia, si risolveva nell'elogio del filosofo custode della verità e nella proclamazione del fondamento ontologico sul quale questa deve reggersi<sup>[66]</sup>. Da parte sua Mathieu pubblicò all'inizio degli anni Settanta un volume di aspra critica dell'utopia rivoluzionaria<sup>[67]</sup>, e ne individuava le radici filosofiche nell'ambigua teoria rousseuiana della «volontà generale». Il suo obiettivo polemico era non tanto il marxismo, del quale pur contestava il carattere scientifico mettendo in rilievo l'eterogeneità della «scienza» marxiana rispetto al metodo della scienza moderna, quanto la «speranza nella rivoluzione» che ispirava il movimento del Sessantotto – una speranza non dissimile dalla speranza religiosa nella vita eterna; e non a caso faceva ripetuto riferimento alle enunciazioni di Guido Viale, un *leader* della contestazione studentesca torinese. Pochi anni più tardi Mathieu denuncerà il «giacobinismo» come il «cancro» che mina la civiltà occidentale, in quanto nega la legittimità del volere individuale postulando il primato dell'agire dell'universale, incarnato in uno stato oppressivo<sup>[68]</sup>. Se nel '72 l'obiettivo

della sua polemica era il messianesimo rivoluzionario, ora diventava lo stato-providenza, con il suo eccesso di legificazione e di burocratizzazione.

Negli corso degli anni anche Mathieu, che aveva preso le mosse dallo studio di Bergson e condiviso a lungo il kantismo spiritualisticheggiante del suo maestro Guzzo, era venuto rivalutando la filosofia di Gentile, così come faceva, in una diversa prospettiva, anche Garin, capovolgendo il giudizio differenziale sui due maestri dell'idealismo italiano formulato più di trent'anni prima nelle *Cronache di filosofia italiana*<sup>[69]</sup>. Mathieu arrivava a presentarlo addirittura come il filosofo della contestazione radicale, in ciò analogo a Marcuse, mentre altri lo accostavano a Heidegger. Chi si spinse più in là su questa strada fu però Del Noce, che assumeva come un dato incontrovertibile l'interpretazione che l'attualismo aveva dato di se stesso quale culmine del pensiero moderno, erede e «superamento» dell'idealismo romantico. Per lui Gentile rappresentava una svolta decisiva, anzi l'esito più coerente del cammino verso una «radicale immanenza». Nel corso degli anni Sessanta Del Noce avanzò un'interpretazione della filosofia italiana del Novecento che per un verso faceva leva sul rapporto del giovane Gentile con il marxismo, inteso come filosofia della prassi, e per l'altro verso separava nettamente Gentile da Croce, affermando la priorità (e il primato filosofico) del primo sul secondo<sup>[70]</sup>. E a questo quadro riconduceva anche il Gramsci dei *Quaderni del carcere*, presentato come la versione «rivoluzionaria» dell'idealismo, alternativa a quella «conservatrice» di Croce. In polemica con Garin ma soprattutto con Bobbio, Del Noce non soltanto vedeva nella filosofia della prassi gentiliana (e gramsciana) l'eredità positiva di Marx liberato dal suo originario materialismo,

ma soprattutto la presentava come una concezione politico-religiosa strettamente legata, per i suoi presupposti, al fascismo. La rivalutazione di Gentile non comportava tuttavia, per lui, il riconoscimento della sua validità. Al contrario, in Gentile egli scorgeva lo «scacco» dell'immanentismo, uno scacco al quale è possibile sottrarsi soltanto riaffermando la trascendenza divina e rifacendosi a una tradizione diversa, cioè al pensiero cattolico del Risorgimento e, al di là di questo, a Malebranche<sup>[71]</sup>.

Del Noce recava così alle estreme conseguenze un'impostazione ideologica dall'intento chiaramente apologetico comune a gran parte della filosofia cattolica del periodo postbellico, nella quale il momento negativo (e confutatorio) prevalse spesso su quello costruttivo. A ciò non si sottrasse neppure lo sforzo di delineare una tradizione nazionale in chiave cattolica, che recuperava il pensiero della Restaurazione e autori come Rosmini (particolarmente caro a Sciacca) e Gioberti, in alternativa alla linea «spaventiana» di Gentile o alla linea De Sanctis-Croce-Gramsci. Si spiega così il fatto che lo spiritualismo cristiano sia stato, salvo qualche eccezione, piuttosto indifferente all'opera di rinnovamento promossa da papa Roncalli e alle proposte del Concilio Vaticano II. I suoi punti di riferimento erano, e rimasero, altri: autori come Jacques Maritain e Jean Danielou furono utilizzati anch'essi in chiave apologetica, senza sfruttarne la carica riformatrice. Su ciò pesava anche la carenza di cultura teologica favorita dal secolare monopolio religioso della Chiesa cattolica, e dalla mancanza di interlocutori che si muovessero sul medesimo terreno. Fenomeni come l'ecumenismo o la «teologia della liberazione», i quali appassionarono l'ambiente cattolico che condivideva la politica conciliare,

furono raramente oggetto di discussione da parte dei filosofi cattolici italiani; e a interessarsene furono pochi, che si erano formati nel dopoguerra leggendo anche testi teologici stranieri, come Alberto Caracciolo, Italo Mancini e i loro allievi. Quando, scomparsi Giovanni XXIII e il suo successore, che pur tra incertezze ed esitazioni aveva cercato di continuarne l'opera, ascese al trono pontificio papa Wojtyła impegnato nella battaglia contro il comunismo sovietico e nell'appoggio alla rivolta di sindacati e intellettuali oltre cortina, questi filosofi si sentirono rassicurati, anche se la crisi del marxismo privava ormai di significato la loro battaglia. E pur condividendo la critica della società industriale e del «consumismo», non la spinsero fino alla battaglia incipiente contro il capitalismo globalizzato che stava diventando, dopo l'89, il nuovo bersaglio del pontefice polacco. Ci vorrà qualche tempo perché i problemi suscitati dai progressi della medicina e dalla bioetica permettessero loro, o ai loro successori, di riprendere le armi in nome del diritto alla vita.

## **7. La fine di un'epoca**

Verso la fine degli anni Settanta la stagione delle ideologie volgeva verso il termine: si compiva la parabola del marxismo italiano, e anche lo spiritualismo «cristiano» rivelava sempre di più la propria scarsa consistenza teorica. Il decennio successivo, concluso con il crollo dell'Unione Sovietica e la fine del bipolarismo a livello internazionale, fu un periodo di lento, inarrestabile declino. Dopo il fallimento del «compromesso storico» e dell'eurocomunismo la marcia del Partito comunista verso il potere si arrestò, e sul fronte opposto venne meno l'egemonia politica della Democrazia cristiana, costretta a

cedere la guida del governo a esponenti dei partiti laici: tra i due avversari s'inserì il Partito socialista, risorto a nuova vita ad opera di Bettino Craxi, ma il suo disegno di diventare il centro della politica italiana ebbe anch'esso breve durata. Sconfitto il terrorismo, le ideologie rivoluzionarie scomparvero dalla scena, e gli intellettuali marxisti cominciarono a riflettere sui propri errori e sulle proprie sconfitte. L'onda lunga del rinnovamento conciliare, che pure aveva suscitato diffuse speranze nel basso clero, si arrestò, e gli intellettuali cattolici che vi avevano aderito rimasero orfani. La caduta del muro di Berlino e la dissoluzione dell'Unione Sovietica misero fine al mito del socialismo «reale», così come al bipolarismo che aveva governato per un quarantennio i rapporti internazionali.

Nel frattempo stava cambiando anche il panorama filosofico italiano. Il marxismo si lasciava alle spalle non soltanto Gramsci ma anche il Lukács di *Geschichte und Klassenbewußtsein*, i maestri della Scuola di Francoforte, il Sartre della *Critique de la raison dialectique*, per cercare nuove «fonti» alle quali attingere; e poco importa se, e in quale misura, fossero compatibili con la propria tradizione. Se il richiamo alla teoria dei bisogni di Agnès Heller, allieva di Lukács, non diede risultati di rilievo, neppure all'interno della scuola di Paci che pur l'aveva promosso, se autori come Foucault e Lacan ebbero anch'essi un'incidenza piuttosto limitata, largo successo arrise all'incontro tra Nietzsche e Wittgenstein, inaugurato nel '75 dal volume di Massimo Cacciari che recava il titolo emblematico *Krisis*<sup>[72]</sup>. E insieme a Nietzsche si stagliava prepotente l'ombra di Heidegger, soprattutto dell'Heidegger degli scritti posteriori a *Sein und Zeit*, al quale Gianni Vattimo si era rifatto fin dal 1963<sup>[73]</sup>, prima ancora di rivolgersi, al pari del suo maestro

Pareyson, all'ermeneutica. Attraverso questo duplice richiamo, questa «combinazione» variamente declinata di nichilismo e ontologia, veniva meno la stessa contrapposizione tra marxismo e spiritualismo: gli eredi del marxismo scoprirono il nichilismo, mentre i filosofi cattolici sostituirono alla trascendenza di Dio, che avevano difeso nei confronti dell'idealismo, l'auto-rivelazione dell'essere. Almeno in apparenza, le carte erano cambiate: forse, in qualche misura, si erano scambiate; e se da una parte il paradiso terrestre si trasformò nella «radura» in cui l'essere giocava a nascondino con l'ente, i tardi eredi del marxismo si diedero all'angelologia.

La crisi della società borghese-capitalistica denunciata dal marxismo, o quella della società industriale proclamata da Marcuse, si tradussero così nella crisi del soggetto, oppure – quando si volle darne una versione in chiave apparentemente storica – nella fine della modernità<sup>[74]</sup>. Ciò faceva, tutto sommato, comodo a tutti. Faceva comodo agli eredi del marxismo, perché lasciava in piedi la possibilità, anche se nebulosa, di un'alternativa all'assetto sociale presente, più o meno concomitante con il passaggio dal «moderno» al «postmoderno»; e faceva comodo anche ai filosofi cattolici, perché permetteva di respingere l'abborrito pensiero contemporaneo recuperando la tradizione di cui la Chiesa cattolica rivendicava l'autenticità. Ma per chi la compiva la trasposizione della «crisi» in una situazione esistenziale-ontologica aveva anche un altro vantaggio: permetteva di sottrarsi a una verifica storica, al controllo dell'analisi empirica offerta dalle scienze sociali, e anche alle «dure repliche della storia» di cui, riprendendo l'espressione hegeliana, aveva parlato Bobbio a metà degli anni Settanta<sup>[75]</sup>.

---

[1] N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1961: cfr. C.A. Viano, *Personaggi e parole. Dalla «Storia della filosofia» al «Dizionario di filosofia»*, nel volume Nicola Abbagnano. *Un itinerario filosofico*, a cura di B. Miglio, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 129-150, riprodotto in *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 213-237.

[2] Si vedano i testi raccolti nel volume *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano, Il Saggiatore, 1991. Per un panorama del pensiero filosofico italiano dopo il '45, considerato nel rapporto con gli indirizzi filosofici stranieri, si veda la raccolta di saggi *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 1991.

[3] Si veda M. Ferrari, *Origini e motivi dell'illuminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni Cinquanta*, in «Rivista di storia della filosofia», XL, 1985, pp. 531-348 e 749-767, e più in generale A. Santucci, *Filosofia italiana e filosofia statunitense: il pragmatismo e il naturalismo*, nel volume di AA.VV., *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, cit., pp. 99-130.

[4] Cfr. F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e associati, 1990.

[5] Cfr. M.L. Salvadori, *Bobbio e la politica*, in AA.VV., *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 15-50.

[6] Si veda il saggio *Politica culturale e politica della cultura*, pubblicato nella «Rivista di filosofia», XLIII, 1952, pp. 61-74, poi raccolto in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 32-46.

[7] Si veda la relazione di E. Garin, *Gramsci nella cultura italiana*, in AA.VV., *Studi gramsciani* (Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958), Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 395-419, poi riprodotta in *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959, pp. 151-189.

[8] N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1962.

[9] Si veda il panorama che ne ha delineato G. Bedeschi ne *La*

*fabbrica delle ideologie. Il pensiero politico nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2002, ma anche – per il periodo postbellico – ne *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, Roma-Bari, Laterza, 1983, rielaborato col titolo *Il marxismo* nel volume cooperativo *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 175-272. Cfr. inoltre N. Bobbio, *Profilo ideologico del '900*, Milano, Garzanti, 1990.

[10] Cfr. M. Ferrari, *La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese*, in *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 59-103.

[11] A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Milano, Mondadori, 1950.

[12] Lo dimostra chiaramente il volume *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, che ebbe una certa risonanza anche per la reazione che suscitò in un marxista come Cesare Cases, il quale concepiva il marxismo come *Weltanschauung*, come una concezione generale del mondo: di lui si veda l'infelice pamphlet dal titolo *Marxismo e neopositivismo*, Torino, Einaudi, 1958.

[13] Cfr. M. Ciliberto, *La filosofia tra Pisa e Firenze*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 223-263.

[14] Cfr. i saggi raccolti nel volume *Guido Calogero a Pisa tra la Sapienza e la Scuola Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, Bologna, Il Mulino, 1997.

[15] Si vedano i saggi di AA.VV., *Il pensiero di Cesare Luporini*, Milano, Feltrinelli, 1996.

[16] È il titolo, com'è noto, del volume di Ruggero Zangrandi, pubblicato nel 1962 presso Feltrinelli.

[17] Cfr. P. Casini, *La filosofia a Roma*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 265-333.

[18] Si veda il volume *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948, stroncato da Togliatti su «Rinascita», ma anche il successivo *La vita come amore*, Firenze, Sansoni, 1953.

[19] Si veda l'ampia introduzione da lui premessa alla traduzione italiana di questo testo, apparsa da Feltrinelli nel 1958.

[20] Di Garin si vedano soprattutto le *Cronache di filosofia italiana*



(1900-1943), Bari, Laterza, 1955, a cui Togliatti dedicò nel giugno 1955 un'importante recensione apparsa su «Rinascita» (poi raccolta nel volume *La politica culturale*, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 245-257), e il saggio *Quindici anni dopo: 1945-1960*, aggiunto in appendice alla nuova edizione del '66.

[21] A partire dal Congresso internazionale di Studi gramsciani che si tenne a Cagliari nell'aprile 1967, i cui testi furono pubblicati in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969-70: particolarmente importanti sono, insieme alle relazioni introduttive di Garin, *Politica e cultura in Gramsci*, e di Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, quelle di carattere più storiografico tenute da G. Galasso su *Gramsci e i problemi della storia italiana* e da M.L. Salvadori su *Gramsci e la questione meridionale*, nonché i contributi di Luciano Gallino e di Alessandro Pizzorno, che tentavano un'utilizzazione in chiave sociologica della lezione di Gramsci.

[22] Si vedano i *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, Einaudi, 1953, ma anche i precedenti *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945.

[23] Si veda *Scienza e realismo*, Milano, Feltrinelli, 1977, ma già prima il volume di E. Bellone, L. Geymonat, G. Giorello e S. Tagliagambe, *Attualità del materialismo dialettico*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

[24] Si veda il volume di AA.VV. dal titolo *Filosofia e sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1954.

[25] Di lui si veda soprattutto la *Logica come scienza positiva*, Messina, D'Anna, 1950.

[26] Il saggio apparve su «Società», XV, 1959, pp. 623-672, ed è stato in seguito raccolto nel volume *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 3-59.

[27] Il *giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* fu pubblicato nel 1960, tradotto da R. Solmi, mentre *La distruzione della ragione* l'aveva preceduto di un anno, tradotto da E. Arnaud; negli anni precedenti erano però già usciti, sempre da Einaudi, i *Saggi sul realismo* (1950), *Il marxismo e la critica letteraria* (1953), *la Breve storia della letteratura tedesca dal Settecento a oggi* (1956) e *Il significato attuale del realismo critico* (1957).

[28] Mi sia consentito rinviare alla nota apertamente critica che dedicai alla *Zerstörung der Vernunft*, qualche anno prima che ne uscisse la versione italiana, col titolo *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca*, in «Rivista di filosofia», XLVII, 1956, pp. 337-352.

[29] Il primo fu quello di G. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1968; dello stesso anno è il saggio di C.A. Viano, Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto, in «Rivista di filosofia», LIX, 1968, pp. 149-183, di chiara intonazione critica.

[30] Si veda il saggio di L. Colletti, *Le ideologie*, nel volume di AA.VV., *Dal '68 a oggi. Come siamo e come eravamo*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 101-166, riprodotto in *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 3-86.

[31] R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962; trad. it. di A. Devizzi con il titolo *La società industriale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.

[32] G. Ciccotti, M. Cini, M. de Maria e G. Jona-Lasinio, *L'ape e l'architetto*, Milano, Feltrinelli, 1976: si veda in particolare l'introduzione di Marcello Cini.

[33] *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* vide la luce presso Il Saggiatore nel 1960, due anni dopo l'edizione curata da Walter Biemel, ad opera di un allievo di Paci, Enrico Filippini; nello stesso anno uscivano di Paci *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* presso Laterza e il *Diario fenomenologico* presso Il Saggiatore, seguiti da *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, anch'esso presso Il Saggiatore, nel '63. Ma già prima egli aveva curato una raccolta di saggi di vari autori, in gran parte suoi allievi, dal titolo *Omaggio a Husserl*, Milano, Il Saggiatore, 1960.

[34] Si veda il saggio *Per una sociologia intenzionale*, in «aut aut», n. 71, 1962, pp. 359-367: su di esso cfr. la mia nota *Sociologia intenzionale?*, in «Quaderni di sociologia», XII, 1963, pp. 74-84 [riprodotta in questo volume].

[35] Si veda il saggio *La storiografia politica marxista*, in «Nord e Sud», III, 1956, n. 21, pp. 5-37, e n. 22, pp. 16-44, riprodotto in *Risorgimento e capitalismo*, Bari, Laterza, 1959, pp. 9-89: cfr. in particolare pp. 17-51.

[36] N. Bobbio, *Gramsci nella cultura italiana del dopoguerra*, in «Mondoperaio», 28, luglio 1975, pp. 65-68, poi raccolto nel volume *Studi gramsciani*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 97-106; ma di lui si veda soprattutto la già ricordata relazione al Congresso internazionale di Studi gramsciani di Cagliari dell'aprile 1967, dal titolo *Gramsci e la concezione della società civile*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, pp. 75-100, anch'essa raccolta in *Studi gramsciani*, cit., pp. 38-65.

[37] Si veda l'articolo *Liberiamo Marx dal marxismo*, apparso su «L'Unità», supplemento al n. 48 del 27 febbraio 1983; più in generale, si vedano i saggi raccolti nel volume *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

[38] *L'Intervista* apparve presso Laterza nel '74; ma di Colletti si vedano anche i saggi raccolti sotto il titolo *Tra marxismo e no*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

[39] Si vedano i due monumentali volumi di M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Roma, Editori Riuniti, 1960-63, vol. I: *Hegel e lo stato*, e vol. II: *La genesi del materialismo storico*, ma anche L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969.

[40] M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965.

[41] È il caso, per esempio, di M.L. Salvadori, che dopo aver esordito con un libro su *Il mito del buongoverno*, Torino, Einaudi, 1960, ed essersi confrontato con Gramsci pubblicò nel 1976 presso Feltrinelli un volume su *Kautsky e la rivoluzione socialista (1880-1938)*: ma di lui si veda anche la *Storia del pensiero comunista*, Milano, Mondadori, 1984.

[42] E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1969, con introduzione di L. Colletti.

[43] S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

[44] Si veda l'analisi di G. Bedeschi, *La fine di un'egemonia: il marxismo italiano negli anni Ottanta*, in «Rivista di filosofia», LXXXV, 1994, pp. 331-354.

[45] Per esempio da parte di N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Torino, Einaudi, 1975.

[46] Le relazioni sono state pubblicate in *Politica e storia in Gramsci*

(Atti del Convegno internazionale di Studi gramsciani – Firenze, 9-11 dicembre 1977), a cura di F. Ferri, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1977.

[47] C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, nel volume cooperativo *Marx, un secolo*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 171-204.

[48] M.L. Salvadori, *Marx e i marxismi*, in «Mondoperaio», XXXVI, 1983, n. 6, pp. 113-119.

[49] L. Colletti, Prefazione a K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma-Bari, Laterza, 1985, poi raccolta, col titolo *Rileggendo il Manifesto di K. Marx*, nelle *Pagine di filosofia e politica*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 7-25.

[50] N. Bobbio, *Esiste una dottrina marxista dello stato?*, in «Mondoperaio», XXVIII, 1975, n. 8-9, pp. 24-31, e *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in «Mondoperaio», XXVIII, 1975, n. 10, pp. 40-48: i due testi sono stati poi ripubblicati nel volume *Il marxismo e lo stato*, Roma, Quaderni di «Mondoperaio», 1976, pp. 1-37, insieme a vari interventi di intellettuali di sinistra e alla replica di Bobbio, e infine nel volume *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976.

[51] Cfr. A. Bausola, *Neoscolastica e spiritualismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pp. 273-352, e M. Sina, *La Facoltà filosofica dell'Università Cattolica*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 105-137.

[52] Cfr. G. Verucci, *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Santo Uffizio*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

[53] Di Bontadini si vedano il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e pensiero, 1938, e i saggi raccolti con il titolo *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, La Scuola, 1946, nonché il successivo volume *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano, Marzorati, 1952.

[54] Si veda il saggio *Preesistenzialismo* di Armando Carlini, apparso nel «Giornale critico della filosofia italiana», XXII, 1941, pp. 226-246, 306-335, e XXIII, 1942, pp. 76-92, poi raccolto negli *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, II ed. 1950, pp. 313-392; ma cfr. le *Rettifiche sull'esistenzialismo*, negli *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, Vita e pensiero, 1975, vol. I, pp. 227-247, ripreso come *Conclusione* alla nuova edizione del volume *Esistenza e persona*,

Genova, il Melangolo, 1985.

[55] Sulla situazione bolognese cfr. G. Ferrandi, *La filosofia a Bologna*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 193-222, e sulle vicende padovane E. Berti, *La filosofia a Padova*, nello stesso volume, pp. 139-159.

[56] Si veda soprattutto *Il valore della storia*, Bologna, Upeb, 1948, II ed. Bologna, Il Mulino, 1969, ma anche il successivo volume dal titolo *I valori fra la metafisica e la storia*, Bologna, Zanichelli, 1957.

[57] Cfr. il volume *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova, Cedam, 1952.

[58] Cfr. C.A. Viano, *La filosofia a Torino*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 19-58, riprodotto in *Stagioni filosofiche*, cit., pp. 89-122.

[59] L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950, II ed. 1960, III ed. 1966.

[60] Questo approdo del tormentato itinerario filosofico di Pareyson è rappresentato soprattutto dalla raccolta di saggi *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971: il primo di essi, *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, è il testo di una prolusione accademica tenuta nel '64, e fu pubblicato per la prima volta nel «Giornale critico della filosofia italiana», XLIV, 1965, pp. 177-190.

[61] Cfr. C. Giacon, *Il movimento di Gallarate: i dieci convegni dal 1945 al 1954*, Padova, Cedam, 1955, e per il seguito i due volumi di A. Babolin, *Il movimento di Gallarate*, Bologna, Pàtron, 1966 (per il periodo 1955-65) e *Il movimento di Gallarate*, Padova, Gregoriana, 1971 (per il periodo 1966-70).

[62] Cfr. M. Pasini e D. Rolando, *La filosofia a Genova*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 161-191, in particolare pp. 177-182.

[63] Si vedano i due saggi *Studi sulla filosofia di Marx e Marxismo e salto qualitativo*, entrambi apparsi in «Rivista di filosofia», XXXVII, 1946, pp. 223-233, e XXXIX, 1948, pp. 209-229.

[64] Di Balbo si veda il volume *Il laboratorio dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1946, nonché il saggio *La filosofia dopo Marx*, in «Rivista di filosofia», XL, 1949, pp. 27-38 e 245-272.

[65] Si vedano i tre saggi *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica* in *Giovanni*

Gentile, *Gentile e la poligonizzazione giobertiana*, pubblicati nel «Giornale critico della filosofia italiana» (rispettivamente nel 1964, nel 1968 e nel 1969) e poi raccolti, rielaborati formalmente, nel volume postumo *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990 – con l'aggiunta di un quarto capitolo, *L'incontro con Mussolini*. Su di esso rinvio alla mia nota *Gentile secondo Augusto Del Noce*, in «Rivista di filosofia», LXXXIII, 1991, pp. 151-159.

[66] Di Pareyson si veda soprattutto la relazione introduttiva al XXI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate del '66, e la replica a conclusione del convegno, entrambe comprese in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 93-126 e 127-187.

[67] V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Milano, Rizzoli, 1972.

[68] V. Mathieu, *Cancro in Occidente. Le rovine del giacobinismo*, Milano, Editoriale Nuova, 1980.

[69] Si veda in particolare l'antologia delle *Opere filosofiche* di Gentile, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991, preceduto da un'ampia presentazione che termina con il riferimento positivo agli studi gentiliani di Antimo Negri e al volume, di poco precedente, di S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

[70] Ma si vedano anche i saggi raccolti ne *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, in particolare quello su *Gentile e Gramsci*, già apparso nel '77 su «Il Veltro».

[71] Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, ma anche il primo volume di *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1965, dedicato a Cartesio.

[72] M. Cacciari, *Krisis*, Milano, Feltrinelli, 1975.

[73] G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1963, II ed. Genova, Marietti, 1989; ma di lui sono da tener presenti anche i saggi raccolti nel volume *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981.

[74] *La fine della modernità* è appunto il titolo di una raccolta di saggi di Vattimo, edita da Garzanti nel 1985.

[75] N. Bobbio, *Quale socialismo?*, cit., pp. 31-33.

## L'essere, il nulla e il postmoderno

Il volume "Crisi della ragione", pubblicato nel 1979 da Einaudi, segnò una svolta nel dibattito filosofico italiano: alla crisi delle ideologie veniva infatti accostato un atteggiamento critico nei confronti della ragione, i cui limiti erano stati definitivamente dimostrati dalla teoria della relatività. Emanuele Severino, Massimo Cacciari e Gianni Vattimo rappresentano tre esempi di filosofia italiana post-ideologica, in cui riflessioni ontologiche di richiamo presocratico e heideggeriano, il nichilismo nietzschiano e una visione pessimistica della postmodernità si uniscono alla teorizzazione di un nuovo profetismo.

### 1. La crisi della ragione

Nel 1979 l'editore Einaudi pubblicò un volume sulla «crisi della ragione», che raccoglieva dieci contributi di autori nati nel periodo tra le due guerre o nell'immediato dopoguerra<sup>1</sup>. Il saggio introduttivo di Aldo Gargani suonava il *de profundis* per quella che egli chiamava l'immagine «classica» della ragione: la concezione della ragione come rispecchiamento della struttura permanente della realtà, come riproduzione di un ordine invariante, anzi di un «superordine» al quale devono essere ricondotti in un rapporto gerarchico i diversi ordini particolari, e che

deve servire al tempo stesso come «codice di disciplinamento per l'intera condotta umana»<sup>[2]</sup>. Quella di cui Gargani celebrava la caduta era la pretesa di configurare la razionalità come «natura», vale a dire «da un lato, come natura del pensiero, o più precisamente, come “leggi naturali del pensiero” e, dall'altro, come struttura oggettiva del mondo»<sup>[3]</sup>, una pretesa che egli vedeva espressa in forma emblematica nella fisica newtoniana e nell'idea di uno spazio e di un tempo assoluti. Essa era stata messa definitivamente in crisi dalla teoria della relatività, la quale ha comportato il riconoscimento dei limiti dell'attività razionale e del carattere costruttivo del sapere, che la ragione classica aveva occultato. La contrapposizione tra fisica newtoniana e teoria della relatività doveva quindi mettere capo alla ricerca di un nuovo modello di razionalità, di un nuovo paradigma scientifico.

Che la scienza contemporanea non possa essere ricondotta agli schemi epistemologici della fisica newtoniana non era affatto una novità; era emerso già nei dibattiti sulla relatività e, a partire dagli anni Venti, nei tentativi di interpretazione filosofica del principio di indeterminazione, che avevano impegnato studiosi di diverso orientamento come Ernst Cassirer e Moritz Schlick. Anche nella cultura italiana la distanza della scienza contemporanea (a partire dalle geometrie non-euclidee, e quindi prima ancora di Einstein e di Heisenberg) dal modello della scienza classica era stata posta in rilievo dagli studiosi che avevano fatto parte del Centro di Studi metodologici di Torino, ed era una tesi largamente condivisa dai filosofi del gruppo neoilluministico. Vi aveva insistito a più riprese Nicola Abbagnano, il quale aveva formulato nel '52 una concezione della ragione come



insieme di tecniche di ricerca, non riconducibili a un modello comune<sup>[4]</sup>. E di ciò vi era traccia anche nel volume sulla *Crisi della ragione*, per lo meno nei saggi di chi era passato attraverso l'esperienza neoilluministica o, più giovane, non era estraneo alla sua eredità. Così Salvatore Veca, traducendo in chiave di razionalità la tesi della pluralità dei giochi linguistici formulata da Wittgenstein, mostrava l'inadeguatezza del monismo gnoseologico cartesiano come del monismo implicito nella dialettica di Hegel. E Carlo Augusto Viano rilevava lo «spostamento della razionalità nella sfera della credenza» che aveva accompagnato il venir meno della concezione della ragione «come titolo autolegittimante», e «l'istanza polemica contro la scienza» su cui tale spostamento poggiava<sup>[5]</sup>. Ne era conseguito che la categoria di razionalità, anziché qualificare un complesso di procedimenti conoscitivi, era stata utilizzata «per indicare la forma moderna di organizzazione sociale», come aveva fatto Tönnies distinguendo tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, o per individuare «il carattere dominante di un'epoca», come aveva fatto Max Weber indicando nel processo di razionalizzazione l'elemento distintivo dell'Occidente moderno<sup>[6]</sup>. Da ciò la tendenza ad assumere il capitalismo (e la società borghese) come la caratteristica del mondo moderno, e a interpretarne la razionalità come «una forma di dominio, cioè d'imposizione: prima di quelle che sembrano essere le leggi della razionalità, poi, al di là di queste, dei semplici rapporti sociali che il capitalismo borghese ha instaurato»<sup>[7]</sup>. A tale conclusione erano pervenuti Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* e, sulla sua scia, i maestri della Scuola di Francoforte. Una volta venuta meno la concezione del proletariato come «figura della ragione», come agente storico della

liberazione dell'umanità, «ogni forma di positività, ogni tentativo di padroneggiare la natura, di stabilire regole» è stata vista come «una forma di dominio anche sull'uomo, una forma di reificazione della realtà umana»<sup>[8]</sup>. L'esito di questo percorso è stato «il rifiuto della razionalità strumentale o analitica», e in particolare il rifiuto «della scienza come unica forma possibile di conoscenza»<sup>[9]</sup>. Il sapere scientifico è stato così considerato una specie di credenza tra le altre, subordinata anch'essa a fini estrinseci.

Viano faceva i conti con il marxismo che aveva dominato la cultura filosofica italiana nel ventennio precedente; e li faceva, in particolare, con la concezione della ragione «come una teoria della credenza che pretende di essere sapere»<sup>[10]</sup>. Ma l'ombra di Marx e del marxismo aleggiava pur sempre su parecchi contributi del volume. Ancora legato alla prospettiva di una società che costituisse il superamento di quella attuale, Nicola Badaloni indicava nello stato assistenziale una fase di transizione «al di là della quale sta o l'autogoverno dei produttori diretti o la restaurazione delle condizioni più favorevoli al dominio capitalistico»<sup>[11]</sup>; e per analizzare il rapporto tra produzione e bisogno non trovava di meglio che ricorrere a una improbabile analogia con il rapporto tra riferimento e modalità, scomodando la teoria dei giochi e il secondo principio della termodinamica. Ma anche lui finiva per riconoscere che «la necessità non è razionalità», e che «non è più possibile concepire la libertà come coscienza di una necessità "razionale"»; anzi, si spingeva ad asserire che «sono gli uomini, come prodotti della natura, che conferiscono un senso al mondo», lasciando così cadere il presupposto di un senso intrinseco al processo storico<sup>[12]</sup>. Vittorio Strada, muovendo dall'antitesi marxiana tra

interpretazione e trasformazione del mondo, attribuiva a Marx «un posto unico» nella storia del pensiero moderno «per la sintesi con cui [...] la scienza si salda a un progetto d'azione emancipativa universale»<sup>[13]</sup>, e additava la crisi del marxismo nel venir meno del nesso tra progetto emancipatorio e sapere scientifico. Anche Remo Bodei si soffermava sul problema della «ragione emancipatrice», e coniugando Marx con Freud indicava nella rimozione degli ostacoli la condizione per realizzare un processo di trasformazione reale. Riferendosi a Gramsci, Bodei affermava infatti la necessità di «una razionalità che faccia presa»<sup>[14]</sup>; e riteneva indispensabile, ai fini della vagheggiata trasformazione della società, «una crescita di massa della razionalità»<sup>[15]</sup> in grado di consolidare la fiducia nella ragione.

Accanto a Marx e al marxismo comparivano però, in altri saggi, autori fin allora inconsueti nella cultura filosofica italiana; e in questo quadro un risalto particolare assumeva Freud. Erano soprattutto Francesco Orlando e Franco Rella a introdurlo nel discorso. Rella, in particolare, muoveva dal rilievo della divisione dell'«universo della ragione classica in una serie di regioni autonome e separate»<sup>[16]</sup>, per affermare l'impossibilità di «chiudere i conflitti», anzi per affermare che «essi devono essere aperti e prodotti anche dove sembrano tacere»<sup>[17]</sup>. Freud ha posto in luce, secondo Rella, l'analogia tra le costruzioni psicotiche o nevrotiche e le costruzioni ideologiche dell'umanità, e ha riconosciuto non soltanto che esiste una pluralità di immagini della ragione, ma anche che «il cammino della ragione [...] è un cammino di lotta» nel quale «vengono messi in questione anche i suoi connotati»<sup>[18]</sup>. Non erano certamente prospettive nuove; la novità consisteva piuttosto nel linguaggio in cui venivano

esprese, e soprattutto nella costellazione di autori ai quali Rella si rifaceva: accanto a Freud, infatti, troviamo menzionati nomi non ancora familiari alla cultura filosofica italiana come quelli di Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Più consonante con il saggio introduttivo di Gargani era il discorso svolto da Carlo Ginzburg. La distinzione/contrapposizione tra l'immagine «classica» della ragione e la nuova razionalità era qui tradotta nell'alternativa tra due paradigmi epistemologici, quello della scienza galileiana (e newtoniana) e quello «indiziario», visto come il paradigma proprio delle scienze umane. A questo Ginzburg riconduceva il modo di procedere del conoscitore d'arte, del *detective*, del medico, ma soprattutto il metodo della psicanalisi. Mentre la scienza galileiana si prefigge di riportare i fenomeni a leggi di carattere generale, le scienze umane riposano su «un atteggiamento orientato verso l'analisi di casi individuali, ricostruibili unicamente attraverso tracce, sintomi, indizi»<sup>[19]</sup>. La distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito proposta da Dilthey veniva così ripresa e al tempo stesso reinterpretata alla luce di Freud, e la psicanalisi era assunta – insieme alla semeiotica medica – come la scienza «indiziaria» per eccellenza. Ginzburg non era certamente ignaro dei tentativi sette-ottocenteschi di introdurre nell'ambito delle scienze umane l'«indirizzo quantitativo» delle scienze della natura, ma riteneva che ciò le avrebbe poste di fronte a un dilemma: «o assumere uno statuto scientifico debole per arrivare a risultati rilevanti, o assumere uno statuto scientifico forte per arrivare a risultati di scarso rilievo»<sup>[20]</sup>. E la sua opzione era, ovviamente, per la prima di queste alternative. Il «paradigma indiziario» serviva così a legittimare un insieme di discipline non riconducibili alla

scienza galileiana, e quindi, in ultima analisi, a metterle al riparo dalla «crisi della ragione».

## 2. L'essere, il divenire e il declino dell'Occidente

Il volume einaudiano ha indubbiamente segnato una svolta nel dibattito filosofico italiano. Esso si collocava alla fine della stagione delle ideologie, in un periodo nel quale la consapevolezza della crisi del marxismo si stava ormai diffondendo tra i suoi stessi sostenitori, e coloro che vi erano coinvolti andavano in cerca di altri termini di riferimento<sup>[21]</sup>. L'idealismo era lontano nel tempo, anche se la sua eredità poteva ancora agire in modo sotterraneo. In quanto allo spiritualismo «cristiano», la sua funzione apologetica sembrava esaurirsi nella stanca ripetizione di vecchie formule. Anche nello schieramento cattolico era infatti emersa una generazione di studiosi più aperti alla cultura filosofica straniera, che rivolte le spalle a Gentile e all'attualismo «di destra» guardavano in misura crescente all'ermeneutica nella versione che ne dava Hans-Georg Gadamer.

E proprio in questa generazione si veniva affermando una prospettiva nuova, anche se fondata sul richiamo a un remoto passato, niente di meno che al pensiero presocratico. In realtà, questa prospettiva era stata enunciata da Emanuele Severino già parecchi anni prima, nel 1964, in un saggio dal titolo programmatico *Ritornare a Parmenide*<sup>[22]</sup>. Severino insegnava allora all'Università Cattolica, ed era stato allievo di Gustavo Bontadini, un filosofo che – pur professando la metafisica «classica» – aveva simpatia per il «problematicismo» di Ugo Spirito. Severino non aveva molto interesse per il neotomismo professato nel suo ateneo, ma era altrettanto lontano dai

dibattiti degli epigoni dell'attualismo gentiliano, cari invece al suo maestro. Su di lui agiva prepotente la lezione di Heidegger, e in particolare l'interpretazione heideggeriana della metafisica e della sua storia, a cui aveva dedicato la propria tesi di laurea<sup>[23]</sup>. Al pari di Heidegger, Severino vedeva in questa storia la progressiva dimenticanza del senso dell'essere, che Parmenide aveva enunciato nella celebre frase «l'essere è, mentre il nulla non è»; in altri termini, la vedeva come la storia della comprensione inautentica dell'essere. La metafisica ha avuto il suo punto di partenza nel «parricidio» compiuto da Platone, in virtù del quale «l'essere parmenideo diventa il predicato di tutte le determinazioni», e le differenze, che per Parmenide «stanno fuori dell'essere» e quindi non si può dire che siano, irrompono «nell'area dell'essere»<sup>[24]</sup>. Dopo Parmenide, infatti, l'ontologia diventa incapace di riconoscere il carattere immutabile dell'essere, di coglierne il senso; e rinuncia a questo compito in favore della teologia razionale. Da ciò il parallelo decadimento della metafisica a fisica, a scienza del divenire. È stato il vecchio Platone, predicando l'essere anche del non-essere, e ammettendo così la possibilità del trapasso dal non-essere all'essere e viceversa, a sostituire l'essere con il «mondo», dove le cose nascono e periscono. Egli è così giunto a concepire il mondo come qualcosa di «intermedio tra l'essere e il niente»; e con lui è nata anche la teologia, che ha per oggetto non l'essere ma Dio, vale a dire una «regione privilegiata dell'essere»<sup>[25]</sup>.

Severino rivendicava il diritto della filosofia come *epistémè*, come «custode della verità», come «pensiero dell'essere», e quindi come «sapere assoluto e incontrovertibile»<sup>[26]</sup>. Lungi dal coincidere, metafisica e filosofia venivano dunque a contrapporsi. In questa visione

della metafisica era coinvolta anche la metafisica «classica», accusata di attribuire carattere di immutabilità non all'essere ma all'essere trascendente, distinto dal divenire degli altri enti. Fin dal saggio su Parmenide Severino accomunava in uno stesso rifiuto la metafisica moderna, «per la quale è del tutto naturale che le cose non siano», cioè che sorgano e scompaiano, e la metafisica «classica», nella quale «affiora soltanto l'eco della verità dell'essere»: l'una e l'altra presuppongono infatti il «tramonto del senso dell'essere», cioè quel «tradimento dell'essere» che ha avuto inizio nella stessa scuola eleatica, ad opera di Melisso[27]. Trascendenza e immanenza – i due termini-chiave della polemica cattolica contro l'idealismo – diventavano così forme del medesimo «tradimento» perpetrato dalla metafisica nei confronti dell'essere, che essendo intrinsecamente non contraddittorio è oggetto solamente di un «sapere originario, immediato»[28]. Questa impostazione, e il conseguente distacco da Bontadini, porterà qualche anno dopo Severino alla condanna da parte della Chiesa cattolica e infine al suo trasferimento a Venezia[29].

Ma lo smarrimento del senso dell'essere veniva a coinvolgere, insieme al Cristianesimo, l'intera storia dell'Occidente. In un saggio di qualche anno successivo, *Il sentiero del Giorno*, Severino tracciava le linee dello sviluppo – o, per meglio dire, del progressivo decadimento – dell'intero Occidente presentato come «esperimento metafisico»[30]. Dalla riduzione della metafisica a fisica è sorta la scienza moderna e con essa la tecnica, la quale ha ridotto l'uomo a «oggetto di produzione»[31]. In virtù di questo processo l'Occidente «non ha saputo accogliere il Sacro»[32]; e ciò vale anche per il Cristianesimo, la cui storia si è svolta sotto il dominio della metafisica. Severino

traduceva così la concezione heideggeriana della storia della metafisica in una filosofia della storia dell'Occidente. Ma nel far ciò veniva, in qualche modo, a relativizzare questa storia, considerandola una delle strade percorse o – più precisamente – percorribili dalla storia del mondo. Quello dell'Occidente è il «sentiero della Notte»: l'Oriente, invece, «è rimasto al di qua del bivio dal quale si dipartono la strada battuta dall'Occidente [...] e la strada ancora non percorsa, il misterioso sentiero del Giorno»<sup>[33]</sup>. L'alternativa all'alienazione dell'Occidente non è quindi additata nell'Oriente, di cui Severino (come del resto anche Heidegger) ha un'immagine stereotipata, di un «modo di vivere non metafisico [...] oltrepassato dalla testimonianza di Parmenide», che poteva «inoltrarsi per il sentiero del Giorno» ma che «oggi ha definitivamente perduto questa possibilità, perché si è lasciato conquistare dalla civiltà occidentale»<sup>[34]</sup>. Una volta che questa civiltà si è diffusa su tutta la terra, la sola prospettiva di salvezza può venire dalla possibilità di abbandonare il «sentiero della Notte» e di ritornare in qualche modo al «sentiero del Giorno» sul quale si era incamminato il pensiero greco delle origini. Ma ciò presuppone che l'Occidente giunga al termine del suo cammino, incontrando nuovamente il Sacro.

Alla visione negativa del passato «metafisico» faceva così riscontro la prospettiva di un recupero del senso dell'essere, da realizzarsi attraverso una profonda trasformazione della civiltà occidentale. Severino ha ripreso in modo ossessivamente ripetitivo questa interpretazione dell'Occidente e della sua storia assumendola come criterio per l'analisi del mondo contemporaneo. È così avvenuto che una filosofia fondata sul presupposto dell'immutabilità dell'essere si sia occupata soprattutto di processi politici e sociali, cioè del



divenire. Due decenni dopo aver enunciato la contrapposizione tra i due «sentieri» Severino raccoglieva, sotto il titolo *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, una serie di saggi che si proponevano di offrire una diagnosi della situazione cui era pervenuta la civiltà occidentale. Scritti nel clima della «guerra fredda», alla vigilia del crollo dell'Unione Sovietica, questi saggi muovevano dalla constatazione – per la verità nient'affatto peregrina – del declino dell'Europa e dell'avvento di un «duumvirato planetario»<sup>[35]</sup>. Questo duumvirato ha la propria base nello sviluppo dell'apparato tecnologico, che presuppone lo sviluppo della scienza moderna; e questa, a sua volta, «è impensabile senza la filosofia greca» e il senso greco del divenire<sup>[36]</sup>. Ma il divenire inteso come capacità di produrre e di distruggere è all'origine della volontà di potenza, che ha spinto l'Occidente a dominare il mondo, mentre l'Oriente ha cercato piuttosto di padroneggiare il mondo interiore. E Severino distingueva, nello sviluppo della civiltà occidentale, due epoche, «l'epoca della tradizione e l'epoca della modernità», caratterizzate rispettivamente dall'«evocazione degli immutabili» e dalla loro «distruzione», coincidenti la prima con la filosofia greca e con il Cristianesimo e la seconda con l'affermazione della scienza e della tecnica<sup>[37]</sup>. Coniugando Heidegger con Nietzsche, e non senza una evidente reminiscenza della critica di Marcuse alla razionalità tecnico-scientifica, egli individuava in questa l'espressione suprema della volontà di potenza. La civiltà occidentale si presenta oggi come civiltà della tecnica, e lo scontro tra le ideologie riveste un'importanza secondaria rispetto all'onnipotenza della tecnica.

Nel corso degli anni l'interesse principale di Severino si è spostato dai primordi dell'Occidente all'epoca presente,

interpretata come il trionfo della tecnica. Il destino dell'Occidente è nel dominio della tecnica, la quale tende ad accrescere all'infinito la propria potenza e, ponendosi al servizio delle ideologie, persegue in realtà lo scopo della propria affermazione. Cristianesimo, democrazia, capitalismo non possono fare a meno dell'apparato che la tecnica mette a loro disposizione; e se il capitalismo è uscito vittorioso dallo scontro con il comunismo, ciò è stato reso possibile proprio dalla superiorità dell'apparato tecnologico dei paesi occidentali. Ma anche dinanzi al capitalismo si apre la prospettiva del declino, conseguente alla contraddizione tra la necessità di promuovere lo sviluppo della tecnica e la necessità opposta di limitarlo, per non distruggere le risorse del pianeta<sup>[38]</sup>. La tecnica rappresenta così il culmine dell'alienazione, l'estrema disumanizzazione dell'uomo, al di là della quale si prospetta soltanto la possibilità di ritrovare il perduto «sentiero del Giorno».

### **3. Pensiero negativo e nostalgia dell'inizio**

Per designare il potere della tecnica Severino faceva ricorso alla nozione di nichilismo, anche se in un senso differente da quello tradizionale<sup>[39]</sup>. Nichilismo non era altro, per lui, che l'affermazione che l'essere non è o che il non-essere è, implicita nel riconoscimento del divenire. Proprio in quanto produttiva e al tempo stesso distruttiva, la tecnica è nichilismo, anzi ne costituisce l'esito finale. Severino riprendeva anche la tesi nietzschiana della «morte di Dio», facendola coincidere con la trasposizione del potere creativo da Dio agli uomini alla quale ha messo capo il pensiero moderno; la cosa importante non era però questa trasposizione, bensì la creazione stessa, che «è comune al vecchio Dio e al nuovo uomo», cioè al dio

cristiano e all'uomo dell'età della tecnica<sup>[40]</sup>. A base del nichilismo quale lo intendeva Severino non c'era tanto Nietzsche, quanto il distacco dalla concezione parmenidea dell'essere.

Ben più diretto è il rapporto con Nietzsche nel primo libro di Massimo Cacciari, *Krisis*, apparso nel 1976. In quegli anni Nietzsche era stato oggetto di rinnovato interesse da parte della cultura filosofica italiana – un interesse largamente mediato dai due volumi a lui dedicati nel '61 da Heidegger: già nel '64 Giorgio Colli e Mazzino Montinari avevano dato inizio alla traduzione completa delle opere di Nietzsche, e nel '74 Gianni Vattimo aveva pubblicato un volume di argomento nietzschiano<sup>[41]</sup>. Cacciari approdava a Nietzsche attraverso un percorso complicato, anzi contorto, che aveva il punto di partenza nella giovanile adesione al marxismo e poi nella crescente consapevolezza della crisi del marxismo, soprattutto sul terreno della teoria economica. E vi approdava sulla base di un interesse epistemologico che presupponeva la riflessione sul fallimento dell'impresa kantiana, sul mutamento del panorama scientifico tra Otto e Novecento, sull'insufficienza del programma neopositivistico.

Kant ha rinunciato alla realtà dello spazio e del tempo postulata da Newton, riconoscendo l'impossibilità di una deduzione dei fenomeni dai fondamenti della scienza, ma lo schematismo trascendentale non è stato in grado di saldare l'apriorità delle forme della conoscenza con il carattere empirico del dato. Dopo Kant, e dopo la critica mossagli da Schopenhauer, tra concetti dell'intelletto e realtà non può esserci connessione, ma soltanto corrispondenza funzionale: «i concetti sono immagini-rappresentazioni, *modelli* su cui costruiamo formalmente

un'immagine della realtà fisica per poterne prevedere gli eventi»[42]. Da ciò una nuova prospettiva epistemologica in grado di dar conto delle geometrie non-euclidee, rappresentata soprattutto da Ernst Mach e, sul terreno dell'analisi economica, da Böhm-Bawerk, la quale aveva però un limite costitutivo: quello di non far posto a «una teoria dell'innovazione e del nesso tra sviluppo e crisi»[43], e quindi di non riconoscere la novità né della relatività einsteiniana né del principio di indeterminazione. Cacciari andava quindi in cerca di un'epistemologia non riduzionistica, che non avesse bisogno di fare appello né al concetto di sostanza né al principio di causalità, e che d'altra parte non presupponesse l'esistenza di un «soggetto» ordinatore della realtà empirica; e la trovava in Nietzsche, soprattutto nel Nietzsche dei frammenti postumi degli anni 1887-89. Se nella critica al meccanicismo newtoniano e all'apriorismo della «ragion pura» la prospettiva di Nietzsche poteva coincidere con quella di Mach, essa si spingeva però oltre la «rifondazione empirico-positiva della fisica classica», fino a respingere la stessa separazione tra soggetto e oggetto[44]. A differenza di Mach, Nietzsche ha infatti riconosciuto – e in ciò sta, secondo Cacciari, il suo insegnamento – il carattere contraddittorio dell'esserci naturale, l'impossibilità di ricondurlo a un significato univoco; ha compreso che il processo di osservazione-rappresentazione interviene nella sua dinamica modificandolo. In altri termini, Nietzsche si è reso conto della differenza insormontabile tra il divenire e la conoscenza, derivando da essa «il carattere infinito-congetturale della ricerca scientifica»[45].

Questa epistemologia non era nuova, neppure nell'ambiente filosofico italiano – basti riandare al dibattito svoltosi nell'immediato dopoguerra in seno al Centro di

Studi metodologici di Torino; nuovo era invece il richiamo a Nietzsche, nonché la tesi piuttosto sorprendente (e in realtà anche infondata) che il suo concetto di nichilismo si muovesse «nella direzione della crisi-rifondazione dell'epistemologia contemporanea»[46]. Un richiamo del genere serviva però a Cacciari per recuperare la nozione di volontà di potenza, e per fare dell'impresa scientifica una manifestazione di questa. La sistemazione che la scienza offre è sempre «funzionale a questi bisogni, a questa vita», cioè all'intento di dominare la realtà[47]. Per tale motivo Nietzsche segna, agli occhi di Cacciari, una svolta decisiva nella storia del «pensiero negativo». La razionalizzazione del mondo a cui essa procede è potere sul mondo, anche sul mondo degli uomini: un dominio che comporta un conflitto infinito con esso, senza possibilità di sintesi: «la forma logica [...] non è un dover-essere, ma un voler-potere»[48].

Muovendo da questa lettura di Nietzsche Cacciari compiva un passo ulteriore, questa volta nella direzione di Wittgenstein: non però del Wittgenstein del *Tractatus*, da tempo familiare alla cultura filosofica italiana, bensì dell'autore delle *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* e delle *Philosophische Untersuchungen*[49]. Su questo Wittgenstein aveva richiamato l'attenzione Gargani in un volume apparso l'anno precedente, nel '75, che in Krisis Cacciari sembra ignorare, ma al quale si richiamerà invece poco tempo dopo, e in termini di sostanziale consenso[50]. È chiaro che Cacciari non poteva condividere l'omologia tra linguaggio e realtà postulata nel *Tractatus*, mentre l'idea dei «giochi linguistici» era ben compatibile con la sua impostazione anti-fondazionalistica. Ogni gioco ha le proprie regole, e i termini del discorso traggono il loro significato dalle regole del gioco; ma ciò non vuol dire che

queste siano imm modificabili: anzi, esse possono cambiare nel corso stesso del gioco. Il linguaggio comporta non soltanto l'uso di determinate forme linguistiche, ma anche la loro trasformazione; e questa trasformazione «fa parte del gioco»<sup>[51]</sup>.

Un'altra tesi Cacciari riprendeva da Wittgenstein, ma questa volta dal *Tractatus*: la tesi secondo cui «ogni proposizione dotata di senso è perciò necessariamente avvolta dall'inesprimibile»<sup>[52]</sup>. E da essa traeva la nozione di «Mistico», per designare l'impossibilità di sapere perché il mondo esista, cioè «il mostrarsi dell'ineffabile» oltre cui non si può andare<sup>[53]</sup>. Come Nietzsche lo aveva condotto a Wittgenstein, così Wittgenstein conduceva Cacciari a Heidegger, a riconoscere la convergenza della parabola dei due filosofi: «la storia della metafisica, che è il pensiero di Heidegger [...] non mostra al termine del suo itinerario l'ineffabilità dell'Essere, del perché dell'Essere?»<sup>[54]</sup>. Al nichilismo su base epistemologica del richiamo a Nietzsche si sostituiva il nichilismo come opposizione al «moderno», a una concezione della storia come progresso la visione di un processo di decadenza (e non a caso compariva pure il nome di Oswald Spengler). Questo percorso ha portato Cacciari ad accostarsi anche alla posizione di Severino: ne sono prova volumi come *Dell'inizio*, *Della cosa ultima* e – più tardi, nell'ultimo decennio del secolo – la *Geo-filosofia dell'Europa* e *l'Arcipelago*.

Ma, al di là della consonanza sulla critica alla modernità, anche in seguito Cacciari si è mosso in una direzione diversa. Severino, come si è visto, si è lasciato alle spalle Parmenide e Platone, pur non tralasciando di ritornare a volte sul pensiero antico, in particolare sui primordi della

tragedia<sup>[55]</sup>; e ha rivolto la propria attenzione al destino dell'Occidente e all'onnipotenza pervasiva della tecnica. Partito dal dibattito sulla crisi dei fondamenti, Cacciari è risalito invece all'indietro, con una sempre più forte accentuazione teologica. Il grosso libro *Dell'inizio* (1990) combina la rivisitazione in chiave heideggeriana dei primordi del pensiero greco con la riflessione sulla Bibbia, approdando a una teoria delle età del mondo che si richiama in maniera esplicita all'ultimo Schelling. Ma questa prospettiva escatologica connota pur sempre soltanto un momento di un itinerario tanto avventuroso quanto confuso: nella *Geo-filosofia dell'Europa* (1994) e ne *L'arcipelago* (1997) – due volumi strettamente connessi, il secondo, anzi, continuazione del primo – Cacciari andava in cerca dell'origine dell'Europa nel mondo greco, soffermandosi sulla figura di Ulisse e sull'antitesi tra la polis e l'oïkos nell'*Antigone* sofoclea, o ancora sulla letteratura utopica del Seicento, per far ritorno ancora una volta a Nietzsche, questa volta alla teoria dell'*Übermensch*. E perveniva a trarne la conclusione dell'incompatibilità tra democrazia e sviluppo della tecnica, formulata nella profezia negativa secondo cui «la democratizzazione dell'Europa non troverà mai un limite fuori di sé [...] ma imploderà, iuxta propria principia, troverà in se stessa la propria fine, produrrà da sé le cause della propria catastrofe»<sup>[56]</sup>.

#### 4. Una via di uscita dalla metafisica?

Dei suoi maestri torinesi, Guzzo e Pareyson, Gianni Vattimo non ha mai condiviso né il kantismo spiritualisticeggiante del primo né la filosofia della persona del secondo; e neppure è passato attraverso l'esperienza del marxismo e della sua crisi. I suoi «autori»

sono stati, fin dall'inizio, Heidegger e Nietzsche, che lo collegano il primo a Severino e il secondo a Cacciari, ma con un'attenzione ben più marcata alla tradizione esistenzialistica e alla vicenda dell'esistenzialismo italiano<sup>[57]</sup>. Il suo primo libro dopo la tesi di laurea<sup>[58]</sup>, antecedente allo stesso saggio su Parmenide di Severino, offriva una lettura del pensiero di Heidegger in chiave ontologica che respingeva nettamente la distinzione tra due fasi distinte del pensiero heideggeriano e la tesi della *Kehre*, e che condivideva apertamente l'interpretazione della storia del pensiero occidentale come storia della metafisica. Ma ad essa si accompagna fin da allora il richiamo a Nietzsche, nel quale Vattimo scorgeva non già – come Heidegger – il compimento della metafisica, bensì un tentativo di «oltrepassarla».

Negli anni seguenti la riflessione di Vattimo si concentrerà sulla possibilità di trovare una via di uscita dalla metafisica, sottraendosi così alla «teologia negativa» nella quale sfociava il pensiero di Heidegger. Questa ricerca non è priva di oscillazioni. Per un verso Vattimo si rifaceva all'ermeneutica nella versione che ne aveva dato Gadamer, presentandone alla cultura italiana l'opera principale, *Wahrheit und Methode*<sup>[59]</sup>, e risalendo – sulla traccia degli studi di Pareyson sul romanticismo tedesco – a Schleiermacher<sup>[60]</sup>; nel far ciò prendeva le distanze nei confronti di Heidegger e del quadro che questi aveva delineato della storia della metafisica. Per l'altro verso egli non era insensibile all'esigenza di un'uscita dalla metafisica sul terreno pratico, da realizzare attraverso la trasformazione dei rapporti sociali presenti; e in tal modo si accostava, pur senza farla propria, alla diagnosi della razionalità scientifica come razionalità capitalistica, cara alla Scuola di Francoforte e soprattutto a Marcuse. Era però



Nietzsche ad assumere un ruolo sempre più rilevante: un Nietzsche non più letto alla luce di Heidegger, ma considerato nella sua formazione filologica e nell'originario rapporto con Schopenhauer<sup>[61]</sup>. Venivano così in primo piano temi più specificamente nietzschiani come l'antitesi tra apollineo e dionisiaco, la morte di Dio, la trasvalutazione dei valori, la volontà di potenza, l'*Übermensch* (che Vattimo traduce, e interpreta, non come «superuomo» ma come «oltreuomo»). E la figura di Zarathustra era assunta come emblematica del «processo di autonegazione della metafisica», anzi come «il punto di arrivo del processo di liberazione del simbolico che conduce alla nascita dello spirito libero e del pensiero genealogico»<sup>[62]</sup>. Il richiamo a Nietzsche rappresentava così, per Vattimo, la possibilità di porre fine al dominio del sistema produttivo, di «creare un uomo libero dalle nostre servitù», di sottrarre anche la scienza e la tecnica al «loro uso capitalistico»<sup>[63]</sup>. Non Marx, bensì Nietzsche indicava la strada per la liberazione dell'uomo dall'alienazione.

Su un punto Vattimo veniva a contrapporsi nettamente a Severino, e in parte anche a Cacciari: nell'abbandono del vagheggiamento idealizzante dell'inizio antecedente alla nascita della metafisica. Egli sottolineava infatti la distanza rispetto alla filosofia delle origini, dalla quale ci separa «l'intera storia della metafisica, la quale è destino anche in questo senso, che modifica sostanzialmente il modo di riproporre oggi la questione dell'essere»<sup>[64]</sup>. Attraverso questo percorso si attenuava anche il richiamo ai due «autori» dai quali Vattimo era partito; né il permanente ricorso al linguaggio heideggeriano poteva celare il fatto che il termine di riferimento di Vattimo era ormai piuttosto Gadamer. Da Gadamer egli traeva non soltanto «il rifiuto della "oggettività" come ideale della conoscenza storica

(cioè il rifiuto del modello metodico delle scienze positive), ma anche la «generalizzazione del modello ermeneutico a tutta la conoscenza», e quindi la tesi che «conoscere è interpretare»<sup>[65]</sup>. Il rifiuto della nozione di una «verità» oggettiva si esprimeva nell'affermazione che tutto il sapere scientifico, e non soltanto la conoscenza storica, è nient'altro che interpretazione, non diversamente dall'arte e dalla poesia. Il che comportava un depotenziamento della razionalità, analoga alla prospettiva enunciata da Gargani nel saggio introduttivo alla *Crisi della ragione*<sup>[66]</sup>. Del sapere non si dà nessun fondamento ultimo, nessuna fondazione metafisica o «dialettica»; l'unica fondazione possibile è una fondazione ermeneutica, vale a dire il riconoscimento del suo carattere di interpretazione.

La formula del «pensiero debole» che Vattimo enunciò all'inizio degli anni Ottanta, e che divenne rapidamente popolare, costituisce l'esito estremo del processo di generalizzazione dell'ermeneutica gadameriana al di là dell'ambito delle «scienze umane». Sempre di più gli premeva la ricerca di un'uscita positiva dalla metafisica, che Heidegger non sembrava offrire e che Nietzsche aveva tutt'al più additato; gli premeva cioè indicare la strada per cui poter «accompagnare l'essere al suo tramonto e preparare una umanità ultrametafisica»<sup>[67]</sup>. L'interrogativo verteva così sulla possibilità di un'epoca della storia dell'essere che segnasse l'oltrepassamento della metafisica, e che – pur senza negare né la scienza né la tecnica moderna – si sottraesse al loro dominio e alla loro pretesa di «verità». Ciò portava Vattimo a richiamarsi alla nozione di post-istoria avanzata da Arnold Gehlen<sup>[68]</sup> (autore caro anche a Gadamer) e ad accogliere, al tempo stesso, la tesi di una *condition postmoderne*, che Jean-François Lyotard aveva formulato nel '79<sup>[69]</sup>. Lyotard aveva

contrapposto al sapere scientifico, proprio della modernità, che cerca la propria legittimazione in «metaracconti» fondati sul progresso dell'umanità o sullo sviluppo dello spirito, quella che egli chiamava la scienza «postmoderna», la quale tende a includere nel suo ambito il discorso sulle proprie regole e a inventare nuove regole: una scienza non lontana, dunque, dal modello di razionalità proposto da Gargani e da Cacciari, e richiamato da Vattimo con la riduzione del sapere a interpretazione.

Nell'introdurre una raccolta di saggi pubblicati nella prima metà degli anni Ottanta, Vattimo enunciava apertamente il proposito di mettere la teoria della postmodernità «in rapporto con la problematica nietzschiana dell'eterno ritorno e con quella heideggeriana dell'oltrepassamento della metafisica»<sup>[70]</sup>. La modernità ha concepito la storia come sviluppo progressivo, come un processo di «illuminazione»; la postmodernità, al contrario, comporta «la negazione di strutture stabili dell'essere, alle quali il pensiero dovrebbe rivolgersi per “fondarsi” in certezze non precarie»<sup>[71]</sup>. Essa comporta al tempo stesso la dissoluzione della storia come processo unitario, e quindi la «fine della storia». Ma questa non può essere intesa in senso puramente negativo, come l'annuncio di una inevitabile fine dell'umanità. In opposizione alla *Kulturkritik* del primo Novecento, Vattimo vede nella postmodernità la possibilità di una «ricostruzione filosofica» le cui premesse si possono trovare nel nichilismo di Nietzsche e nell'idea heideggeriana di una *Verwindung* della metafisica.

Respingendo la prospettiva di un ritorno alle origini, fatta valere da Severino (verso la quale inclinava sempre più Cacciari), Vattimo se ne discostava anche per quanto

riguarda la visione della tecnica come esito conclusivo della storia della metafisica. Nei suoi scritti degli anni Ottanta non c'è traccia di quella demonizzazione della tecnica moderna che si può trovare in tanti altri filosofi di ascendenza heideggeriana, e che traeva alimento dal timore della catastrofe nucleare; c'è caso mai una svalutazione del potere conoscitivo della scienza (il riferimento a Kuhn è esplicito), che si accompagna al valore filosofico attribuito all'arte<sup>[72]</sup>. Vattimo istituiva infatti un collegamento tra postmodernità e avvento della società della comunicazione. Lo sviluppo dei *mass media* accresce la complessità della società, aprendo la strada a un «ideale emancipativo» che ha alla base «l'oscillazione, la pluralità, e in definitiva l'erosione dello stesso "principio di realtà"»<sup>[73]</sup>. La società della comunicazione non sarà ancora una società «trasparente», ma favorisce la «liberazione delle differenze»<sup>[74]</sup>, la possibilità di espressione delle subculture, la moltiplicazione delle immagini del mondo. In essa si compie la transizione non all'utopia ma a quella che Vattimo chiama l'«eterotopia», cioè al riconoscimento della pluralità delle culture e dell'alterità. La postmodernità assumeva in questa maniera dei connotati sociologici per quanto vaghi, ed espressi il più delle volte in termini gergali: da questo punto di vista Vattimo poteva dialogare non soltanto con Lyotard, ma anche con filosofi che si collocano all'incrocio tra Scuola di Francoforte ed ermeneutica gadameriana, come Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, o ancora con Richard Rorty, nel quale il naturalismo di ascendenza deweyana s'incontrava con il pensiero di Heidegger.

## 5. Il ritorno alla filosofia «profetica»

Al termine del saggio incluso nella *Crisi della ragione*

Viano aveva proposto una tipologia delle teorie alle quali dava luogo la riduzione della razionalità a credenza: da una parte «*teorie forti*» che si propongono «l'indicazione univoca di *finalità globali* cui la ragione dovrebbe dirigere gli uomini», dall'altra teorie «*meno forti* [...] a base naturalistica», e infine «*teorie deboli*» le quali «tendono a collocare la razionalità nelle *strutture formali o quasi-formali dell'accettazione*»<sup>[75]</sup>. Non c'è dubbio che, assumendo questo criterio, Severino abbia proposto una concezione forte se non della ragione, certamente della verità, mentre Cacciari e soprattutto Vattimo si collocano sul versante opposto, quello di un «indebolimento» della ragione conseguente al rifiuto della possibilità di dare un fondamento qualsiasi al sapere. In realtà, le cose sono un po' più complicate. Severino istituisce un legame forte tra la filosofia e l'essere, ma lo riferisce da un lato agli inizi del pensiero e dall'altro a una svolta, per di più problematica, cui condurrà l'abbandono del «sentiero» fin qui percorso dall'Occidente: tutto ciò che sta in mezzo, nei secoli che ci separano da Parmenide, cioè la metafisica e la civiltà della tecnica, si presenta come abbandono della verità, come un «erramento» senza fine. Nel caso di Vattimo, invece, al depotenziamento della razionalità fa riscontro la prospettiva di un pensiero «interpretante», sottratto alle pretese della metafisica: un pensiero «interpretante» che rivela un'indubbia parentela – non fosse altro che per la comune polemica antistoricistica – con il «pensiero rivelativo» che Pareyson aveva contrapposto a quello puramente «espressivo», affetto dal condizionamento storicol<sup>[76]</sup>. In quanto a Cacciari, il rifiuto dei fondamenti e la relativizzazione delle stesse regole del gioco linguistico non lasciano dubbi sul carattere «debole» della sua concezione; ma i dubbi si presentano quando si legga la

produzione successiva a *Krisis*, la quale sembra protesa a cercare verità nascoste nel testo biblico o nei miti greci.

In tutti e tre, come nei loro allievi e ripetitori (particolarmente numerosi nel caso di Severino), s'incontra dunque un'atmosfera comune, che si lascia alle spalle la crisi del marxismo e della filosofia religiosa di orientamento spiritualistico, e il venir meno delle certezze alle quali questi si ancoravano – il marxismo alla prospettiva di una futura società senza classi, lo spiritualismo «cristiano» alla trascendenza divina. Ma comune è anche la presenza, esplicita o implicita, di una visione «forte» della storia, o per lo meno della storia dell'Occidente, dalle origini greche alla civiltà della tecnica. Lyotard rimproverava alla modernità di aver fatto ricorso a «metaracconti» intesi a legittimare il primato del sapere scientifico e lo sviluppo della tecnica, contrapponendo ad essa la scienza «postmoderna» costituita sulla base di regole del gioco. Vattimo riprendeva quest'antitesi attribuendo alla modernità l'idea della storia come processo unitario e alla postmodernità il riconoscimento, invero non ben determinato, di una pluralità di storie. Ma, sebbene in maniera diversa, tutti e tre postulano una concezione della storia che non ha niente da invidiare all'ambizioso programma della *Weltgeschichte* hegeliana, pur lasciando cadere il movimento dialettico che per Hegel contrassegna il progresso della libertà (e dell'autocoscienza razionale) nel corso delle epoche<sup>77</sup>.

Questa concezione ha come presupposto non sempre dichiarato la centralità della filosofia nel processo storico, o per lo meno nella storia dell'Occidente. Le epoche della storia sono epoche dell'essere, o del distacco dall'essere, e si definiscono in base a parametri di carattere filosofico.

Ciò risulta particolarmente evidente in Severino e nella sua scuola: l'abbandono del «sentiero del Giorno» si ha con Parmenide, e la legittimazione del divenire con il Sofista platonico. È vero che nel corso degli anni le cose cambiano, ma il cambiamento è soltanto apparente: per Severino la tecnica moderna è pur sempre figlia della metafisica, non della scienza – o, più precisamente, anche questa è figlia della metafisica. Sul ruolo storico della filosofia Cacciari è più cauto, o forse soltanto reticente; ma Vattimo non la pensa in maniera diversa da Severino. La liberazione dell'uomo dall'alienazione non è il prodotto di rivoluzioni o di riforme, non è la conseguenza della transizione da una società fondata sull'industria a una società postindustriale, come avevano sostenuto Alain Touraine o Daniel Bell<sup>[78]</sup>; è affidata allo sviluppo del nichilismo, a una corretta interpretazione dell'ultimo Heidegger e all'«oltreuomo» nietzschiano. Insomma, il destino dell'umanità si decide sul terreno della filosofia; e non a caso dell'Europa o dell'Occidente si parla sempre *sub specie philosophiae*.

A ciò si collega il rilievo dato all'inizio e alla fine della storia – non diversamente da quella concezione dialettica del processo storico a cui Vattimo intende contrapporsi<sup>[79]</sup>. Per Severino l'inizio è il luogo della verità, è l'epoca nella quale l'umanità muoveva i primi passi sul «sentiero del Giorno» per poi allontanarsene, mentre per Cacciari è l'epoca del mito non ancora contaminato dalle pretese del sapere razionale: soltanto Vattimo si sottrae, dopo il giovanile volume su Heidegger, al fascino oscuro delle origini. In compenso, egli parla di «fine della storia», anche se fortunatamente in termini metaforici, senza subire le suggestioni di autori come Fukuyama. Ma ciò ha anche il suo prezzo: l'estrema indeterminazione dei caratteri della postmodernità (come del resto anche della modernità).

Non a caso, se andiamo in cerca di una sua definizione positiva, in Vattimo non troviamo molto di più che il riferimento alla società della comunicazione, nella quale dovrebbe realizzarsi l'«oltrepassamento» della metafisica.

Del resto, quella che Severino delinea è la storia dell'essere e delle sue epoche, e in via secondaria la storia del pensiero occidentale in quanto «erramento». Di fronte ai complessi problemi della società contemporanea e del suo futuro egli mette le mani avanti, precisando che «quando parlo di “previsione” non intendo dunque la previsione scientifica»<sup>[80]</sup>. Ma il risultato è soltanto una estrema genericità di analisi, e quindi anche della prognosi. Vattimo, da parte sua, aveva fin dai suoi esordi accolto in funzione antistoricistica la distinzione heideggeriana tra *Historie* e *Geschichte*, per poi rifarsi alla critica di Nietzsche nei confronti del «danno» che gli studi storici possono rappresentare per la vita: il suo interesse era rivolto non già all'analisi dei processi di trasformazione della società contemporanea, bensì a quella che ritiene possa essere l'umanità postmetafisica. Per entrambi l'utopia – soprattutto quella del marxismo – appartiene al passato, rientra anzi nell'orizzonte della metafisica. Ma all'utopia essi sostituiscono il profetismo, un profetismo che in Severino assume una chiara intonazione escatologica, mentre in Cacciari diventa profetismo ultraterreno e in Vattimo – più prudente degli altri – rimane ancorato alla terra e al mondo degli uomini. Ma il profetismo è, fin dai tempi di Agostino o di Gioacchino da Fiore (per non scomodare l'*Apocalisse*), un ingrediente o un elemento concomitante delle grandi «narrazioni» proprie della filosofia della storia.

---



[1] Gli autori erano Aldo Gargani, Carlo Ginzburg, Giulio C. Lepschy, Francesco Orlando, Franco Rella, Vittorio Strada, Remo Bodei, Nicola Badaloni, Salvatore Veca e Carlo Augusto Viano: cinque di loro (la metà) appartenevano all'ambiente pisano, che negli anni Sessanta e Settanta era stato uno dei principali centri di elaborazione e di diffusione del marxismo italiano.

[2] A. Gargani, *Introduzione a Crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979, p. 7.

[3] *Ibidem*, p. 9.

[4] Si veda il saggio *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, in «Rivista di filosofia», XLIII, 1952, pp. 24-44, raccolto nel volume *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956, pp. 83-106, e successivamente nella raccolta degli *Scritti neoilluministici (1948-1963)*, a cura di B. Maiorca, Torino, Utet, 2001, pp. 176-189; ma di Abbagnano si veda anche il libro giovanile su *La fisica nuova*, Napoli, Guida, 1934.

[5] C.A. Viano, *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 307.

[6] *Ibidem*, p. 313.

[7] *Ibidem*, p. 318.

[8] *Ibidem*, p. 329.

[9] *Ibidem*, p. 333.

[10] *Ibidem*, p. 349.

[11] N. Badaloni, *Ragione e mutamento*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 250.

[12] *Ibidem*, p. 275.

[13] V. Strada, *Interpretare e trasformare*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 185.

[14] R. Bodei, *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità modificatrice*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 223.

[15] *Ibidem*, p. 234.

[16] F. Rella, *Il discredito della ragione*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 149.

[17] *Ibidem*, p. 151.

[18] *Ibidem*, p. 173.

[19] C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 69.

[20] *Ibidem*, p. 92.

[21] Si veda G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, Roma-Bari, Laterza, 1983, rielaborato col titolo *Il marxismo* nel volume di AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 175-272, nonché il successivo saggio *La fine di un'egemonia: il marxismo italiano negli anni Ottanta*, in «Rivista di filosofia», LXXXV, 1994, pp. 331-354.

[22] Il saggio è apparso nella «Rivista di filosofia neoscolastica», LIV, 1964, pp. 137-175, ed è stato in seguito raccolto nel volume *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, pp. 13-66, II ed. Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-61.

[23] E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Brescia, Vannini, 1950, II ed. (con modifiche) Milano, Adelphi, 1994.

[24] Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-20, II ed. p. 24.

[25] *Ibidem*, pp. 166-167, II ed. pp. 147-148.

[26] *Ibidem*, p. 41, II ed. p. 41.

[27] *Ibidem*, pp. 32-33, II ed. pp. 34-35.

[28] *Ibidem*, p. 30, II ed. p. 32.

[29] Le tappe del distacco dal tomismo sono rappresentate dal Poscritto al saggio parmenideo, apparso nella «Rivista di filosofia neoscolastica», LVII, 1965, pp. 559-618, dalla *Risposta ai critici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LX, 1968, pp. 349-376, e infine dalla *Risposta alla Chiesa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, pp. 379-451 – tutti raccolti in *Essenza del nichilismo: una ricostruzione di questa vicenda* è offerta nel volume *Il mio scontro con la Chiesa*, Milano, Rizzoli, 2001.

[30] Il saggio apparve nel «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI, 1967, pp. 12-65, ed è stato anch'esso riprodotto in *Essenza del nichilismo*, pp. 163-224, II ed. pp. 145-193: la citazione è tratta dalla pagina iniziale del testo.

[31] Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 174, II ed. p. 153.

[32] *Ibidem*, p. 175, II ed. p. 154.

[33] *Ibidem*, p. 166, II ed. p. 147.

[34] *Ibidem*, II ed. p. 148.

[35] E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988, p. 13. Su questo libro mi sia consentito rinviare alla mia nota *Pensare per formule*, in «Rivista di filosofia», LXXX, 1989, pp. 153-160.

[36] Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., pp. 13-14.

[37] *Ibidem*, p. 176.

[38] Si vedano in particolare i saggi raccolti nel volume *Declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1993.

[39] Sul nichilismo e lo spettro dei suoi significati si rinvia alla «voce» di M. Riedel, *Nihilismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. IV, 1978, pp. 371-441, e a quella di V. Verra, pubblicata nella *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. IV, 1979, pp. 778-790 (che offre i riferimenti bibliografici essenziali); ma cfr. anche F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1992. Sul nichilismo nel pensiero italiano contemporaneo si veda V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pp. 355-421, in particolare il par. 6.

[40] Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 167-168, II ed. pp. 148-149.

[41] G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974; ma di lui si veda anche il precedente volume *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli, 1967.

[42] M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 33; ma si veda anche il volume *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio,

1977.

[43] Cacciari, *Krisis*, cit., p. 37.

[44] *Ibidem*, p. 61.

[45] *Ibidem*, p. 64.

[46] *Ibidem*, p. 58, nota 4.

[47] *Ibidem*, p. 64.

[48] *Ibidem*, p. 69.

[49] La traduzione del *Tractatus logico-philosophicus* e dei *Quaderni* 1914-1916, ad opera di Amedeo G. Conte, apparve da Einaudi già nel 1964; di essa è apparsa nel '98 una nuova edizione, sempre a cura di Conte. La versione delle *Philosophische Untersuchungen*, a cura di Mario Trincherò, è di tre anni posteriore, mentre quella delle *Bemerkungen*, anch'essa a cura di Mario Trincherò, apparve nel 1971 (seguita nel 1988 da un'edizione ampliata).

[50] Il volume di Gargani è *Il sapere senza fondamenti*, Torino, Einaudi, 1975; ad esso Cacciari si riferisce nel volume *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, Adelphi, 1980, nuova ed. riveduta 2005, p. 31.

[51] Cacciari, *Krisis*, cit., p. 86.

[52] Cacciari, *Dallo Steinhof*, cit., pp. 33-34.

[53] *Ibidem*, p. 34.

[54] *Ibidem*. La convergenza tra Heidegger e Wittgenstein (già quello del *Tractatus*) era stata rilevata, ma con intento nient'affatto apologetico, da Pietro Chiodi nel saggio *Essere e linguaggio nel «Tractatus» di Wittgenstein*, in «Rivista di filosofia», XLVI, 1955, pp. 170-191, ristampato nella raccolta *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, a cura di G. Cambiano, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 65-85.

[55] Si veda soprattutto *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989.

[56] M. Cacciari, *Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, p. 127.

[57] Si veda il saggio di G. Cantillo, *Filosofia italiana ed esistenzialismo*

tedesco, nel volume *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 35-75, nonché quello di V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pp. 355-421.

[58] G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1963; ma si veda anche *l'Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

[59] La traduzione – frutto del giovanile soggiorno di Vattimo a Heidelberg – apparve nel '72, con il titolo *Verità e metodo*, presso i Fratelli Fabbri editori, e fu ripubblicata da Bompiani nel 1983. Al pensiero di Gadamer è dedicato il saggio *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in «Archivio di filosofia», 1974, I: *La filosofia della storia della filosofia*, pp. 205-225, poi raccolto nel volume *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 15-43.

[60] G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, Mursia, 1968.

[61] G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974; ma a Nietzsche sono dedicati anche vari saggi del volume *Avventure della differenza*, cit.

[62] Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 191.

[63] *Ibidem*, p. 346.

[64] Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 130.

[65] Si veda soprattutto *Le avventure della differenza*, cit., in particolare pp. 27 e 30-32.

[66] Il testo principale a questo proposito (in cui però Gargani non viene menzionato) è il saggio *Dialettica, differenza, pensiero debole*, che apre la raccolta *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 12-28: su di esso si veda la critica di C.A. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione ne «Il pensiero debole»*, in «Rivista di filosofia», LXXVI, 1985, pp. 137-151, poi raccolto nel volume *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 3-21.

[67] Così suona la conclusione del saggio *Dialettica, differenza, pensiero debole*, nel volume *Il pensiero debole*, cit., p. 28.

[68] Si veda l'introduzione al volume *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, in particolare pp. 13-16.

[69] Il libro di Lyotard, pubblicato dalle Éditions de Minuit, fu prontamente tradotto da C. Formenti, con il titolo *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.

[70] Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 9.

[71] *Ibidem*, p. 11.

[72] Si veda soprattutto il saggio *La struttura delle rivoluzioni artistiche* (1983), raccolto in *La fine della modernità*, cit., pp. 98-117.

[73] G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989, p. 15.

[74] *Ibidem*, p. 17.

[75] C.A. Viano, *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in *Crisi della ragione*, cit., pp. 347-348.

[76] Cfr. L. Pareyson, *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLIV, 1965, pp. 177-190, poi raccolto in *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, pp. 15-31.

[77] Sull'antitesi tra modernità e postmodernità, e i caratteri differenziali ad esse attribuiti, si veda il saggio di Paolo Rossi, «Idola» della modernità, in «Rivista di filosofia», LXXVII, 1986, pp. 423-447, e *Antimoderni: a destra, a sinistra*, in «Rivista di filosofia», LXXIX, 1988, pp. 3-24, entrambi raccolti nel volume *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 1988, rispettivamente a pp. 39-63 e 123-159; cfr. anche C.A. Viano, *La crisi del concetto di modernità e la fine dell'età moderna*, in «Intersezioni», IV, 1984, pp. 25-39.

[78] Di Touraine si veda *La société post-industrielle*, Paris, Denoel, 1969; trad. it. di R. Bussi con il titolo *La società post-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1970, ma anche il successivo volume *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992; trad. it. di F. Sircana con il titolo *Critica della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993; di Bell si veda invece *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Book, 1973.

[79] Si veda il saggio *Dialettica e differenza*, in *Le avventure della differenza*, cit., pp. 173-202.

[80] Severino, *Il declino del capitalismo*, cit., p. 38.

## Le illusioni della provincia filosofica

L'autore ripercorre la storia del colloquio "Dove va – se va – la filosofia italiana?" organizzato nel febbraio del 1986 dal Centro culturale Saint-Vincent, e illustra le riflessioni più significative che vennero raccolte negli atti del convegno pubblicati lo stesso anno a cura di Jader Jacobelli. Di qui, inizia un acceso dibattito sui caratteri della cultura filosofica dell'Italia contemporanea, sui suoi pregi, sui limiti, sul suo ruolo a livello internazionale, che è ancora in fase di definizione.

In un agile volumetto che riproduce il titolo di una nota di Carlo Augusto Viano pubblicata sulla «Rivista di filosofia», dedicata a un altro libro laterziano sulla filosofia italiana contemporanea<sup>[1]</sup>, il noto «moderatore» televisivo Jader Jacobelli raccoglie trentadue interventi sullo stato e sulle tendenze attuali del pensiero filosofico nel nostro paese<sup>[2]</sup>. Si tratta, più precisamente, del testo rielaborato degli interventi a un colloquio organizzato nel febbraio 1986 dal Centro culturale Saint-Vincent, a cui sono stati aggiunti alcuni contributi di assenti. Nel volume figurano parecchi dei più autorevoli rappresentanti della filosofia italiana, o sui quali si è maggiormente incentrata, in epoca recente, l'attenzione dei *mass media*. Vi figurano studiosi appartenenti a generazioni diverse e distanti tra loro, da



Franco Lombardi, Norberto Bobbio e Augusto Del Noce – la cui data di nascita si colloca negli anni precedenti la prima guerra mondiale – ad altri cresciuti tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, fino ai più giovani come Dario Antiseri, Salvatore Veca, Franco Rella, Giulio Giorello, tutti e quattro nati durante il conflitto 1940-45. Vi figurano filosofi di origine idealistica o spiritualistica e oppositori di vecchia data dell'idealismo; filosofi laici e filosofi cattolici (per utilizzare una vecchia, e oggi piuttosto desueta, distinzione); docenti che insegnano in università del Nord, del Centro e del Sud – mancano soltanto le isole – da Torino (rappresentata da Bobbio, Firpo, Mathieu, Pareyson, Vattimo e Viano) e Milano (rappresentata da Giorello, Sichirollo, Sini e Veca) fino a Napoli (presente con Franchini) e a Salerno (presente con Vitiello). Certamente, nel panorama mancano vari personaggi significativi, mentre non tutti gli studiosi che vi sono stati inclusi sono realmente significativi: alcuni non lo sono più, altri non lo sono mai stati, altri ancora forse non lo diventeranno mai. Anche la distribuzione geografica lascia a desiderare: sorprende per esempio – soprattutto se confrontato con la presenza di ben nove professori delle due università della capitale – il fatto che non vi sia alcun docente dell'ateneo fiorentino, quando proprio Firenze è da tempo uno dei centri più importanti della ricerca filosofica nel nostro paese. Ma tant'è: volumi di questo genere comportano sempre delle scelte, magari anche delle scelte casuali, e occorre prenderli per quello che offrono più che per quello che vi manca.

Come Jacobelli ricorda nella sua breve premessa, il titolo del colloquio di Saint-Vincent conteneva un inciso che nel volume è caduto: «Dove va – se va – la filosofia italiana?». La soppressione dell'inciso viene da lui giustificata in base

alla constatazione «che la nostra filosofia “va”: attraversa, cioè, una fase positiva di fermento e di ricerca, addirittura di rinnovate e non insane polemiche»<sup>[3]</sup> – una fase che non consente quindi di esprimere riserve sul suo «andare», anche se le direzioni di questo cammino appaiono molteplici e non riducibili ad alcuna posizione egemonica. Egli aggiunge che, mentre prima «la filosofia si era rassegnata a scorrere quasi invisibile come un fiume sotterraneo», adesso, al contrario, «sembra essere riemersa e si muove alla luce del sole senza più complessi e timidezze, ma anche senza arroganza, tutta tesa a ridefinire la propria identità in questa specie di arcipelago che è oggi la nostra cultura dove gli sconfinamenti non sono più abusi rischiosi, ma esercizi raccomandati»<sup>[4]</sup>. Queste considerazioni colgono senza dubbio un motivo ricorrente in molti interventi: la soddisfazione, direi quasi il compiacimento per lo stato di salute della filosofia italiana, per il suo «riallineamento» alla filosofia europea e mondiale, per la sua capacità di assonanza e di convergenza con il lavoro filosofico che si sta compiendo in altri paesi, magari addirittura per la sua capacità precorritrice. Gli antichi complessi sul «ritardo» e sul «provincialismo» della filosofia italiana – così diffusi nell'immediato dopoguerra, soprattutto tra la generazione a cui appartengo – sembrano messi in disparte, specialmente nei più giovani: i filosofi italiani, forti delle loro letture in lingua straniera (o anche solo in traduzioni attendibili), confortati dalla risonanza che hanno ottenuto su quotidiani e periodici o magari in qualche rubrica televisiva, inorgoglitli dagli articoli ad essi dedicati da riviste transalpine, non sono oggi più disposti a coprirsi il capo di cenere; e quando guardano fuori dei confini, lo fanno non tanto per imparare quanto per confrontarsi, ed

escono rassicurati dal confronto. Il mondo è diventato più piccolo, le distanze da Parigi o da Francoforte o magari da Oxford si sono ridotte: anche quelle, ovviamente, della filosofia. Come suona emblematicamente il titolo dell'intervento di Leo Lugarini, la filosofia italiana «va dove van tutte»; la sua «internazionalizzazione» è «da decenni acquisita», ed essa va «dove va il pensiero con cui sta in rapporto»<sup>[5]</sup>.

Val la pena soffermarsi con una certa attenzione su questo atteggiamento compiaciuto, che aleggia in molte pagine del volume. Il compiacimento riguarda in primo luogo il successo immediato, cioè di pubblico, della filosofia: un successo che le permette di guardare senza più troppa invidia alla scienza o all'ideologia, di non sentirsi, insomma, una forma di cultura al tramonto. Fin dal primo intervento, quello di Evandro Agazzi, si sottolinea «la frequenza e l'interesse con cui sono seguiti gli incontri e i dibattiti filosofici, anche a livello di grande pubblico, nonché le preferenze emerse da sondaggi anche recenti dell'opinione studentesca e, infine, il numero cospicuo di cattedre filosofiche nelle università del nostro paese»<sup>[6]</sup>: dove alla soddisfazione per il successo della filosofia in termini di *audience*, direi quasi di indice d'ascolto, si accompagna quella per la sua crescita accademica e per le possibilità occupazionali che ne derivano. Non tutti, certo, si esprimono con lo stesso candore di Agazzi: Barone, per esempio, mette le mani avanti e cerca di sottrarre la moltiplicazione degli insegnamenti filosofici «speciali» (di «filosofia di...») al sospetto, che egli qualifica come «malizioso», che si tratti «di un puro incremento delle opportunità professionali voluto dai docenti di filosofia»<sup>[7]</sup>. Ma la fine, vera o presunta, di quella che appariva come la marginalità culturale – e soprattutto la marginalità a livello

di cultura di massa – della filosofia è un motivo ripreso da parecchi, e sul quale anche altri, sebbene implicitamente, consentono.

Il compiacimento si spinge più in profondità; esso riguarda anche il ritorno alla produzione teorica dopo un periodo di eclissi collegato al tentativo di risolvere la filosofia nella ricerca storico-filosofica. Remo Bodei richiama «quelli che sino a pochi anni fa erano i punti di forza della filosofia italiana», e cioè «l'intreccio di filologia e impegno civile; il tentativo di fare della storia della filosofia il perno dell'educazione delle élites; lo sforzo di trasportare le teorie dal cielo delle astrazioni incontrollabili alla concretezza di un mondo lacerato da conflitti e gravato di condizionamenti»; ma si affretta anche a rilevarne gli «effetti perversi», riassumibili nel disprezzo per il «pensiero autonomo, quello non sorretto dalle grucce dell'erudizione storica oppure troppo distante da ogni pronta traduzione in linguaggio ideologico e politico»<sup>[8]</sup>. Ci sarebbe da discutere se il richiamo al condizionamento storico della filosofia comportasse sempre, come Bodei sembra ritenere, avversione o indifferenza verso il lavoro teorico; ma la sua diagnosi coglie indubbiamente un aspetto della situazione. E difatti il bersaglio polemico, ancorché tacito, del discorso ch'egli conduce è chiaramente – più ancora di Garin – la recezione del gramscismo declinato in chiave gariniana da parte della cultura comunista ufficiale degli anni Sessanta. Proprio il venir meno del «*pathos* della storia» appare a Bodei la condizione per il ritorno alla teoria, per una esplorazione «in zone sguarnite e ancora inospitali del nostro presente»<sup>[9]</sup>. A Bodei fa riscontro Carlo Sini, il quale rileva soddisfatto l'abbandono della «masochistica tendenza a negare valore alla filosofia, in quanto pensiero propositivo e autonomo»,

e il fiorire della produzione teorica nell'ultimo periodo; anzi, egli si spinge ad affermare – ed è un vero peccato che non tutti se ne siano accorti – che «la filosofia italiana ha prodotto, nel giro degli ultimi dieci o quindici anni, alcune opere teoriche di notevole rilievo e originalità»<sup>[10]</sup>. Dopo la «stagione della politica e dell'impegno» la filosofia italiana è ritornata al compito suo proprio, cioè alla «riflessione sui “fondamenti”»<sup>[11]</sup>. Come suona il titolo dell'intervento di Sini, essa appare quindi «all'altezza del tempo». Non è poco.

Ma il motivo maggiore di compiacimento viene dal confronto tra filosofia italiana e filosofia straniera. Già Jacobelli, nella premessa al volume, raffigura la filosofia italiana d'oggi come «una specie di grande laboratorio, non molto diverso da quello degli altri paesi “filosofici”, in cui si ricercano nuove risposte a esigenze anch'esse sostanzialmente nuove»<sup>[12]</sup>, anticipando così la tesi – sviluppata in parecchi contributi – dell'«allineamento» della filosofia italiana. È ancora Bodei a fornire gli elementi essenziali di una diagnosi del genere: le direzioni di pensiero a cui la cultura filosofica italiana faceva riferimento in passato hanno perduto il loro valore esemplare, gli interessi teorici si sono modificati, anche «i rapporti di dipendenza e di egemonia nel campo del pensiero stanno mutando», e si è avuto in qualche modo un superamento dei confini nazionali: il risultato è che «la filosofia italiana sembra aver acquisito oggi posizioni di vantaggio di cui prima non godeva»<sup>[13]</sup>. Se Bodei è cauto, altri lo sono meno. Lugarini si compiace della «crescente e ben consapevole assimilazione di larghi aspetti del pensiero moderno», che si è verificata dopo la crisi dell'idealismo<sup>[14]</sup>; Armando Rigobello osserva che dagli anni Sessanta in poi «la vicenda filosofica italiana è, per i

suoi contenuti, sempre più vicina alla vicenda speculativa europea»<sup>[15]</sup>; Gianni Vattimo sottolinea l'«accentuato cosmopolitismo» della filosofia italiana del dopoguerra e, lungi dal considerarlo «una irrimediabile vocazione subalterna della nostra cultura», ritiene che essa «si presenta come il luogo ideale per il divenire consapevole di una nuova *koiné* filosofica», anzi di una *koiné* «profondamente legata alla fisionomia più propria della filosofia italiana, alla vena “storicistica”, ma anche “retorica” (nel senso descrittivo e non svalutativo del termine), che si simbolizza nei due nomi di Vico e di Croce (ma che si può estendere, sul versante del nesso filosofia-politica, fino a Gramsci)»<sup>[16]</sup>. I conti tornano proprio a puntino: «la *koiné* filosofica dei nostri anni», cioè «una ermeneutica largamente venata di pragmatismo»<sup>[17]</sup>, consente non soltanto il recupero della tradizione filosofica italiana, dello storicismo di Vico e di Croce, ma anche di raccogliere l'eredità della cultura nazional-popolare. E per il tramite di Gramsci lo Heidegger tradotto in chiave ermeneutica può finalmente incontrarsi con Marx.

C'è chi si spinge perfino a ritenere ormai realizzata una specie di «mercato comune europeo», se non atlantico, della filosofia. Così Luigi Pareyson, dopo aver asserito che «l'unità culturale europea è ormai una realtà vivente che spero irreversibile», ne addita la prova sul terreno della filosofia nella convergenza che si è compiuta – «del tutto indipendentemente e spontaneamente», tiene a sottolineare – tra Gadamer, Ricoeur e lui nell'affrontare il «problema dell'interpretazione» e nel «prospettare il pensiero filosofico come pensiero ermeneutico»<sup>[18]</sup>. Forse la dimostrazione è scarsa sotto il profilo quantitativo, ma la riscatta l'eccellenza dei nomi; solo che uno studioso dell'interpretazione avrebbe forse fatto meglio a diffidare

di una prova in chiave autobiografica. Per altri, in primo luogo per Sini e per Vattimo, il «mercato comune» arriva a comprendere il pensiero americano, e la filosofia italiana vi occupa un posto di rilievo. Per Sini essa «ha trovato e sta trovando la forza di quell'interrogazione radicale cui si è fatto riferimento» e regge benissimo il «confronto con la cultura internazionale, in senso stretto filosofica»<sup>[19]</sup>; anzi ha anticipato, con la riproposizione – che Sini stesso ha fatto – di Peirce e con l'ipotesi di una convergenza tra semiotica peirciana ed ermeneutica heideggeriana, un cammino che è stato poi percorso anche dal pensiero straniero: «ma insomma, come non rallegrarsi?»<sup>[20]</sup>. Per Vattimo, una volta tramontata l'egemonia del marxismo, la cultura filosofica ha concentrato l'attenzione «sul rapporto tra linguaggio ed essere, e sulla situazione “interpretativa” caratteristica di tutta l'esistenza»<sup>[21]</sup>; e questo linguaggio comune è parlato da noi come altrove. Più entusiasta ancora – e qui tocchiamo finalmente il vertice – Vincenzo Vitiello non si perita di esaltare il «respiro mondiale» del dibattito in corso nella cultura filosofica italiana<sup>[22]</sup>.

Eppure, questo compiacimento non è condiviso da tutti. Nella situazione della filosofia italiana d'oggi Sergio Cotta scorge piuttosto un vagare «senza mete chiare», connesso all'«imporsi delle mode», e aggiunge: «la caccia all'autore nuovo conta un numero crescente di cultori appassionati; è un modo di mostrarsi originali e *à la page*, per vincere concorsi o conquistarsi le colonne dei giornali»<sup>[23]</sup>. Ben diversamente da Agazzi, egli giudica in maniera negativa il «dilagare delle tavole rotonde o dei dibattiti», in cui «ciascuno tiene a esibire la propria originalità (quando c'è)» e il risultato è un semplice «“ventaglio” di opinioni»<sup>[24]</sup>. Gli fa eco Sergio Quinzio, al quale appare ormai «sorpassato» il punto «al di là del quale il pluralismo non è più fisiologia,

ma patologia»: «non esiste più un linguaggio comune che permetta il confronto tra i proliferanti linguaggi delle diverse tendenze e dei diversi autori», e perciò si è caduti «in un processo entropico di dissoluzione del sistema, di frantumazione e di livellamento nell'equivalenza e nell'indifferenza»[25]. Per Antimo Negri «non siamo solo alla filosofia-spettacolo, ma alla filosofia-farsa»[26]. Troppe filosofie, ma anche, in fondo, nessuna filosofia: questa è la diagnosi, crudamente negativa, di Franco Lombardi. Dopo la guerra ha avuto inizio – egli sostiene – la «storia delle “mode”», dall'esistenzialismo al neopositivismo e alla filosofia analitica, e adesso all'ermeneutica; ma tutto ciò ha significato una «quaresima filosofica», che esprime una «svolta di civiltà»[27]. La via di uscita che egli addita non è quindi la ricerca affannosa di novità, l'«allineamento» della filosofia italiana alla filosofia straniera, bensì il ritorno alla tradizione: «si deve riprendere il filo della filosofia tradizionale italiana tessendolo nell'ordito delle scuole e correnti della scienza e della filosofia contemporanea»[28].

L'atteggiamento insoddisfatto verso il panorama filosofico attuale è diffuso soprattutto in quella che si potrebbe chiamare – o che si sarebbe chiamata fino a poco tempo fa – la «destra» filosofica, cioè negli studiosi che aderiscono a posizioni religioso-teologiche e più particolarmente al filone del pensiero cattolico. Di Cotta e di Quinzio si è già detto; ma considerazioni analoghe sono sviluppate in altri interventi. Per Pietro Prini la filosofia italiana «appare [...] come paralizzata in una specie di crisi d'identità»; non richiamandosi più a Machiavelli, Galileo e Vico, essa ha cessato di «pensare in italiano»[29]. A causa del suo «elusivo sottrarsi dal domandare assoluto e dal riconoscimento di quella vera e propria *intelligibilità metafisica* che esso implica», la filosofia italiana «ha



abbandonato i temi teologici» per piombare in un «appiattimento scientifico o storicistico o estetizzante»<sup>[30]</sup>; e la responsabilità di questo è da attribuire anche ai credenti, i quali hanno «la tendenza a mimetizzare il proprio pensiero come se non credessero»<sup>[31]</sup>. La filosofia laica è rimasta sorda ai problemi della fede e della speculazione teologica; quella cristiana ha perduto il coraggio di dichiarare la sua fede. Anche per Augusto Del Noce è difficile indicare dove vada la filosofia italiana: «oggi, infatti, siamo davanti a una molteplicità di filosofie, nessuna delle quali può servire veramente di guida ai problemi che la situazione storica propone, nel senso più largo: morali, politici, religiosi, artistici»<sup>[32]</sup>. Tramontato l'attualismo gentiliano che ha rappresentato il culmine della «teologia del Dio immanente», esaurito il marxismo che «boccheggia oggi nel mondo intero, ma particolarmente in Italia», fallito in fondo il «personalismo spiritualista» che è anch'esso un aspetto del «processo di decomposizione» della filosofia italiana, «rischiamo di essere ormai al colmo della dissoluzione e il procedere è sostituito dal vagabondaggio»<sup>[33]</sup>. Anche Vittorio Mathieu sembra condividere il timore «che la filosofia italiana, se va, vada a rimorchio», soprattutto di quella tedesca<sup>[34]</sup>.

Da una prospettiva differente, e con ben maggiore approfondimento, anche Lucio Colletti affronta il problema del rapporto tra filosofia italiana e filosofia tedesca. La sua tesi è espressa in termini radicali, volutamente provocatori. La filosofia italiana «va, più o meno, dove è sempre andata (sebbene con passo più stanco e col fiato grosso)»; e ciò in quanto essa è «da oltre un secolo [...] una provincia del Reich filosofico germanico: un fenomeno di *Epigonentum*, incomprensibile senza la cosiddetta "filosofia classica" tedesca e, soprattutto, senza il peso in ogni senso

determinante di Hegel»[35]. Il suo sviluppo è segnato dall'influenza dapprima di Hegel, poi di Marx, oggi di Heidegger, «un filosofo che, nella sua lunga parabola, ha sempre più lasciato venire alla luce le sue radici nell'idealismo romantico»[36]. Colletti ravvisa «un elemento di continuità profondo nella triade Hegel-Marx-Heidegger», rappresentato – e il richiamo al Löwith di *Meaning in History* è esplicito[37] – dal fatto che le loro sono in ultima analisi «filosofie della storia», cioè «filosofie antropocentriche» che non tengono conto della rivoluzione astronomica, né di Newton né di Einstein, e per le quali «Copernico sembra non sia mai esistito»[38]. Se «il Dio di Hegel si realizza attraverso la storia umana», e «il resto del sistema solare e, ancor meno, la nostra galassia non lo interessa», anche il «destino dell'essere» di cui parla Heidegger «ha come suo sfondo e teatro la storia della metafisica occidentale»; anzi «non abbraccia neppure la storia dell'umanità nel suo complesso, ma soltanto la storia antica e recente dell'Occidente, come se l'“essere” avesse una particolare predilezione per esso»[39]. A ciò si collegano alcuni atteggiamenti fondamentali che la filosofia italiana ha derivato da quella tedesca: in primo luogo «l'anticapitalismo e l'avversione alla società industriale che hanno contrassegnato così profondamente il mondo cattolico e la sinistra in Italia», in secondo luogo una critica della democrazia che s'ispira all'«antitesi tra *Zivilisation* e *Kultur*», comune alla cultura romantica e al marxismo; infine la sostanziale indifferenza «alle grandi svolte teorico-scientifiche del nostro tempo»[40].

Molte delle osservazioni di Colletti colgono nel segno, e parecchi suoi giudizi sono da condividere. Meno convincente è la tesi, formulata in termini così generali, della dipendenza esclusiva della filosofia italiana del

Novecento da quella tedesca. Certamente Hegel, Marx e Heidegger (ma si potrebbe affiancare Fichte a Hegel, e Nietzsche a Heidegger per il periodo più recente) sono stati i principali «autori», in senso vichiano, della nostra cultura filosofica; ed essa ha offerto un terreno di scontro, e d'incontro, alle loro influenze. Ma già nel periodo della formazione dell'idealismo entrano in gioco influenze diverse, dall'empirio-criticismo a Bergson e a James, che non sono soltanto tedesche; e nel secondo dopoguerra la recezione dell'esistenzialismo è in parte avvenuta via Parigi, cioè con la mediazione della cultura francese. Soprattutto, però, tra il 1945 e l'inizio degli anni Sessanta la cultura filosofica italiana ha compiuto uno sforzo rilevante per aprirsi anche al pensiero anglosassone e a filosofie di orientamento empiristico in senso lato: pragmatismo (in particolare Dewey), neopositivismo, filosofia della scienza, filosofia analitica e via dicendo. In quel tentativo presto tramontato di dar vita a un nuovo clima filosofico-culturale che fu il neoilluminismo i termini di riferimento positivi non erano certo costituiti dalla filosofia tedesca, meno che mai dalle filosofie della storia che Colletti menziona; anche la componente esistenzialistica era quella di un esistenzialismo «positivo» ben presto «trasfigurato» in empirismo metodologico, che poco o niente aveva in comune con la concezione heideggeriana del «destino dell'Occidente». In esso non troviamo certamente nessuno degli atteggiamenti negativi che Colletti menziona: né l'avversione alla società industriale, né la critica della democrazia in chiave romantica o rivoluzionaria, meno che mai l'indifferenza allo sviluppo della scienza contemporanea. Si può dire che si è trattato di una breve parentesi – quindici, al massimo vent'anni – nella vicenda del pensiero filosofico italiano; si può anche dire che

l'empirismo non è riuscito a prendere stabilmente piede nel nostro paese, e che la parabola del neoilluminismo si è chiusa con il suo fallimento: lo ha sostenuto anche uno dei protagonisti, Norberto Bobbio, nella relazione tenuta nel '73 al XXIV Congresso nazionale di filosofia dell'Aquila<sup>[41]</sup>. Ma in un quadro compiuto della filosofia italiana di questo secolo non si può trascurare quell'esperienza, né è lecito sottovalutare la sua funzione di (almeno temporanea) rottura della tradizione. Come il pensiero tedesco comprende anche filosofi empiristi e neokantiani (e Colletti giustamente lo ricorda), così quello italiano abbraccia indirizzi non riconducibili all'influenza della linea Hegel-Marx-Heidegger. Come e perché tale linea sia ritornata a esser dominante, come il suo ritorno sia in rapporto con il mutare del panorama filosofico internazionale – questo è il problema che occorre affrontare.

Il carattere di «dipendenza» della filosofia italiana, che Colletti sottolinea in relazione soprattutto con quella tedesca, è al centro anche dell'intervento di Carlo Augusto Viano. Egli ritiene inesatto parlare di provincialismo, come si amava fare in passato, e preferisce far ricorso appunto alla nozione di dipendenza, in quanto «la dipendenza non contiene l'attribuzione di chiusura e di esclusione che sembrano proprie della provincia»<sup>[42]</sup>. Ma la tesi della dipendenza è limitata, a differenza che in Colletti, al periodo post-idealistico: «certamente Croce e Gentile non dipendevano affatto dalla cultura europea dominante»<sup>[43]</sup>. La dipendenza comincia piuttosto in concomitanza con il processo di «sprovincializzazione», cioè dopo il 1945. Dipendenza non vuol dire però assenza di originalità: anzi Viano avanza l'ipotesi, a prima vista paradossale, che nel secondo dopoguerra la filosofia italiana sia stata caratterizzata da una «originalità da dipendenza»<sup>[44]</sup>. In

quel periodo la filosofia italiana ha soprattutto importato, «adattato alla situazione italiana», magari anche mescolato dottrine eterogenee<sup>[45]</sup>; ma, pur con tutti quei limiti, in essa si facevano valere «tendenze fortemente critiche verso la tradizione, portatrici di progetti di riforma e ricostruzione del sapere, sospettose di ogni forma di cultura tenera, ideologica, moralistica, amanti del rigore più che della passione»<sup>[46]</sup>. Le cose sono cambiate in seguito; e al venir meno della dipendenza si è accompagnata una diminuita originalità. Riprendendo – e al tempo stesso integrando – l'analisi condotta nella relazione al convegno di Anacapri del giugno 1981<sup>[47]</sup>, Viano scorge il passaggio a questa nuova fase negli anni Sessanta, e ne indica le figure emblematiche in Paci e in Pareyson: con essi «la filosofia italiana perdette l'originalità, magari discutibile e ambigua, che derivava dall'adattamento dei prodotti stranieri alla situazione italiana e si avviò a ripetere da noi quel che avveniva anche fuori»; Paci si allineò alla «fenomenologia ispirata al secondo Husserl» e allo strutturalismo, mentre «Pareyson preferì guardare a Gadamer e alla rinascita heideggeriana»<sup>[48]</sup>. Oggi la filosofia italiana non presenta caratteristiche distintive rispetto a quella straniera: senza che «sia cresciuta l'originalità individuale degli autori italiani», essa «chiede o subisce gli stessi prodotti culturali» che si trovano anche all'estero, col risultato che «quel tanto che s'inventa in Francia o in Germania o negli Stati Uniti viene ripetuto qui»<sup>[49]</sup>. La filosofia italiana appare perciò «relativamente uniforme», ma soprattutto «è uniforme anche rispetto ai tratti dominanti del panorama mondiale»<sup>[50]</sup>. Il quadro storiografico delineato da Viano è più mosso e articolato rispetto a quello di Colletti; ma le loro conclusioni per quanto riguarda la situazione attuale sono largamente convergenti. Anche per Viano la filosofia

italiana «si configura quasi sempre come un rifiuto della società industriale moderna (o della sua immagine) e della civiltà tecnico-scientifica ad essa associata», e quindi «si contrappone alla scienza»<sup>[51]</sup>; in essa prevalgono combinazioni e incroci di motivi hegeliani, nietzschiani, heideggeriani, e con essi dialettica, ermeneutica, semiologia ecc.

Per Colletti la filosofia italiana del Novecento ha continuato a muoversi nell'alveo della tradizione, ed è rimasta una provincia dell'impero filosofico tedesco; per Viano vi ha fatto ritorno, dopo un periodo di importazioni e di adattamenti che l'hanno resa, in qualche misura, originale proprio nella sua «dipendenza». Molti dei tratti da essi evidenziati trovano conferma nella lettura degli altri interventi, anche se la chiave interpretativa (e la valutazione) è non di rado diversa. Ciò vale soprattutto per la centralità del rapporto tra filosofia e scienza, il più delle volte teorizzato nel senso di rivendicare alla filosofia uno «spazio» e una funzione propria nei confronti della scienza, anzi contro la scienza. L'arco delle posizioni è a questo proposito piuttosto vario. C'è chi, come Bobbio, che non soltanto respinge «la pretesa [della filosofia] di costituire una forma privilegiata di sapere», ma riconosce senza esitazioni che «il terreno perduto in seguito all'avanzata delle scienze è perduto per sempre e non si può riconquistare se non sostenendo una dubbia e fragile dottrina della doppia verità, oppure inventando, senza poter dare garanzie, modi di accesso alla verità [...] diversi da quelli che hanno permesso la formazione, lo sviluppo e il successo dell'impresa scientifica»: «al di là dei territori conquistati dall'impresa scientifica, vi sono soltanto domande senza risposte», e «a questo punto finisce la sfera del sapere e comincia quella del non sapere oppure del

sapere per immagini, cifre e simboli»[52]. Luigi Firpo osserva anche lui che «l'impero dei filosofi si è visto spogliare via via delle sue più ricche province» in seguito allo sviluppo delle scienze sperimentali, prima di quelle naturali e poi di quelle del comportamento[53], e che anche la ricerca di fondamenti assoluti risulta ormai priva di validità. Altri assumono una posizione più sfumata: Francesco Barone concepisce la filosofia come *Weltanschauung*, cioè come «immagine del mondo» e al tempo stesso come presa di posizione valutativa nei confronti del mondo, ma ritiene «restrittivo considerare la filosofia soltanto come *Weltanschauung*» e ne difende il carattere anche di «analisi concettuale»[54]; Mathieu asserisce che la filosofia è «complementare alla scienza», in quanto – a differenza di quest'ultima – «rivela quella dimensione in cui noi non abbiamo possibilità di operare nel mondo dell'esperienza»[55]. In polemica con Firpo Bodei, pur ammettendo che «può anche darsi che i filosofi non “inventino” niente, che non aggiungano alcunché di significativo alle scoperte degli scienziati (ma è poi sempre vero?)», attribuisce alla filosofia altri compiti peculiari: «rendere i concetti più chiari, connessi, taglienti; scardinare o smascherare costrutti faziosi o ideologicamente falsi; mantenere desto lo spirito critico [...]; ricostruire orizzonti di senso [...]; saper addurre buoni argomenti» su questioni che non sono di pertinenza della ricerca scientifica. La sua conclusione è che «non si vive di sola “scienza”»[56]. Aldo A. Gargani è più vago, ma si spinge, a quanto sembra, più in là. Egli nega che «la razionalità e l'impresa cognitiva debbano essere semplicemente consegnate al laboratorio scientifico», e asserisce che «la filosofia intrattiene una serie di negoziazioni concettuali con la scienza» favorendo l'«accettazione di un'ipotesi

scientifica» o offrendo «strumenti di chiarificazione o di rettifica logico-linguistica dei concetti e degli apparati teorici che vengono utilizzati nel discorso scientifico»[57].

Con Bodei e con Gargani siamo sullo spartiacque tra la rivendicazione di uno «spazio» autonomo della filosofia e la proclamazione della sua superiorità rispetto a una scienza ridimensionata nelle sue pretese. Oltre lo spartiacque si colloca decisamente Sini, per il quale la filosofia è «riflessione sui “fondamenti”», insostituibile per lo sviluppo stesso del sapere scientifico[58]. La filosofia è insieme indipendente dalla scienza e necessaria ad essa: indipendente perché comporta «un processo di *autoformazione* che poco o nulla ha a che vedere con le tecniche di apprendimento e di informazione», necessaria in quanto lo scienziato non è in grado di riflettere sui fondamenti del proprio lavoro, pur avvertendone l'esigenza, e «di rinvio in rinvio non resta che il filosofo ad avere il coraggio di affrontarli»[59]. È vero che la filosofia non agisce «contro il sapere scientifico», ma presenta pur sempre un vantaggio nei suoi confronti, cioè può riflettere su di esso mentre non è possibile l'inverso: del resto, «perdendo oggi le loro certezze dogmatiche, le loro rigidità metodologiche e disciplinari», le scienze «entrano fruttuosamente nel vortice di un domandare più genuino» che è propriamente filosofico[60]. Da un'altra prospettiva Cotta ritiene che la filosofia non possa venir ridotta a «meta-discorso», e che ad essa rimanga sempre il compito insostituibile di affrontare «il problema del *significato* per l'uomo del mondo in cui e di cui vive», un problema che «non sembra risolvibile dalla scienza, tanto meno dalle scienze specialistiche in cui si dirama»[61]. Gli fa eco Prini che, prendendo posizione contro la risoluzione o dissoluzione della filosofia nella scienza, afferma che la



verità è irriducibile «all'idea dell'oggettività possibile dei fatti», propria del sapere scientifico: la scienza è «pensiero debole» il quale si muove sul terreno di «conclusioni che non possono essere se non ipotetiche e probabili», mentre la filosofia deve «portare alla verità [...] la coscienza "cifrata"»; ad essa soltanto spetta interpretare il senso dell'esistenza e «decidere di essa»[62].

La polemica antiscientifica è un motivo comune sia agli esponenti dichiarati del «pensiero debole» sia a studiosi che potrebbero esser raccolti sotto l'etichetta del «pensiero forte» (dato e non concesso che questa possa avere un valore unificante). Soltanto che la polemica viene condotta con strategie differenti. I primi intendono mostrare che, se la filosofia è «pensiero debole», la scienza è ancora più debole, incapace di realizzare gli scopi conoscitivi che si prefigge. Illuminante è, a questo proposito, l'intervento di Dario Antiseri. Egli ritiene «illusorio [...] cercare *fondamenti* nella scienza», poiché – Marcello Pera insegna – «le teorie scientifiche non poggiano sulla roccia, ma sulle palafitte»[63]. La razionalità della scienza consiste non già nella sua (illusoria) capacità di fondare una teoria, bensì nella sua capacità di «sfondarla», di proporre «alternative nei confronti delle teorie anche le più consolidate»; lo stesso vale, del resto, per l'etica, la quale propone valori e norme senza poterne dimostrare il fondamento[64]. Un po' di Popper, la scarpelliana «etica senza verità», qualche citazione da Hayek e da Bartley, e – sebbene non menzionati – Kuhn e Feyerabend eccipienti quanto basta, conducono Antiseri a sostenere l'intrinseca debolezza del sapere scientifico e, all'inverso, la «forza del pensiero debole» cui il suo intervento s'intitola. Ma a questo punto sorge il problema: «se non possiamo verificare [...] nessuna teoria empiricamente controllabile o falsificabile, come ci

sarà possibile provare o dimostrare la certa verità (o, addirittura, l'incontrovertibilità) di teorie metafisiche fattualmente inconfutabili?»<sup>[65]</sup>. La soluzione proposta da Antiseri, sulla traccia di W.W. Bartley III, è che «le teorie (siano esse scientifiche, etiche o metafisiche) sono in funzione dei problemi», e che la loro lotta «si svolge in un determinato *ambiente culturale*»; cosicché non possiamo certamente «fondare o dimostrare vera una teoria metafisica», ma «possiamo criticarla se *guardiamo al problema* [...] che intende risolvere in quel determinato ambiente culturale in cui viene proposta»<sup>[66]</sup>. Così, con buona pace di Popper e della sua ricerca di un criterio di demarcazione, tutte le teorie sono qualitativamente eguali, e coinvolte in una specie di darwiniana lotta per la sopravvivenza. Popper, Kuhn e Feyerabend stanno sullo sfondo anche dell'intervento di Giulio Giorello. Egli è meno indulgente di altri – e ha pienamente ragione – verso i grandi scenari tipo «crisi della ragione» e verso le sbrigative liquidazioni heideggerizzanti del sapere scientifico: «la scienza, *pace* Heidegger, pensa; e può pensare anche senza di lui»<sup>[67]</sup>. Pure Giorello, però, respinge una distinzione netta tra scienza e metafisica: la metafisica costituisce l'«aurora della scienza», e anche nella scienza matura sono all'opera dei principi metafisici, i quali hanno la funzione indispensabile di «rendere pensabile l'applicazione al reale delle astrazioni matematiche»<sup>[68]</sup>. E proprio quella che egli definisce «l'irruzione della metafisica entro la scienza matura» introduce nell'impresa scientifica una «logica del conflitto», configurandola come una serie di controversie tra teorie alternative, come una serie di vittorie e di sconfitte<sup>[69]</sup>.

Gargani riporta la polemica antiscientifica al quadro di una teoria generale della razionalità, intesa in senso

«debole». L'abbandono della concezione della filosofia come «sapere privilegiato» è avvenuto, a suo parere, attraverso la critica – che risale a Kant e al criticismo – del presupposto della «somiglianza» tra le rappresentazioni (o i concetti) e le «cose», tra linguaggio e realtà. L'epistemologia contemporanea ci ha così mostrato che «quella relazione tra mondo e linguaggio è una relazione fittizia, magica», che negli schemi concettuali formulati dalla scienza sono presenti «non soltanto criteri formali, procedure logico-matematiche e osservazioni sperimentali, ma un'intera compagine di valori, scelte, interessi e miti propri di una fioritura della civiltà umana», in virtù dei quali la «rappresentazione scientifica del mondo» può venir qualificata come una «*descrizione densa*»<sup>[70]</sup>. Il gioco è fatto: se la relazione tra mondo e linguaggio è una relazione «fittizia» e «magica», se gli ingredienti del sapere scientifico sono molteplici e mescolabili a piacere, allora la «versione del mondo di Cartesio, di Galilei o di Newton» e quella «di Van Gogh e di Canaletto» diventano equivalenti, perché ognuna «cattura un aspetto rilevante della nostra esperienza»<sup>[71]</sup>. E allora l'attività filosofica acquista una funzione decisiva, in quanto «discorso che interpreta le imprese intellettuali e cognitive nell'orizzonte delle scene influenti di senso e verità che comandano una forma di vita umana, una fioritura di civiltà; in altri termini un vero e proprio destino»<sup>[72]</sup>. Il suo compito si spinge anzi più in là: riconducendo i concetti «alle pratiche discorsive», essa diventa «disciplina e idea della conversazione umana, della solidarietà e della speranza sociale», e ci permette di «pensare e costruire un mondo migliore di quello che abbiamo abitato finora»<sup>[73]</sup>. Da Kant siamo così condotti, percorrendo le vie della «crisi della ragione», a un Heidegger (ma forse si potrebbe anche parlare di Spengler)

eticamente colorato di speranze utopico-messianiche nell'avvento di una società fondata sulla «conversazione solidale». Ma in questa maniera la razionalità «debole» che Gargani intende far valere si trasforma – e si rovescia – in una razionalità iperpotente. È caduta l'illusione che il sapere scientifico possa rispecchiare il mondo: del resto, quale scienziato consapevole dei propri procedimenti di ricerca ci crede più? e chi, nella filosofia contemporanea, ci ha ancora creduto, all'infuori di Lenin e dei teorici del *Diamat*, o del Wittgenstein del *Tractatus*? Ma al suo posto s'insinua la convinzione, altrettanto illusoria, del carattere «magico» di questa relazione, che sottrae la scienza, anzi qualsiasi pratica discorsiva, a ogni possibilità di controllo, affidando alla filosofia il compito di determinare il senso delle varie visioni del mondo nell'ambito di una «floritura di civiltà»; e così vien posta addirittura la base per la costruzione – che, guarda caso, non sarebbe più né «fittizia» né «magica» – di un «mondo migliore».

Anche in altri esponenti del «pensiero debole» si riscontra un'analoga discrepanza tra il ridimensionamento delle pretese della scienza e la fiducia riposta nella potenza della filosofia. Così Gianni Vattimo, dopo aver indicato (richiamandosi a Karl-Otto Apel) nella situazione «interpretativa» la caratteristica del rapporto con il mondo, di un rapporto che «è insieme condizionato e reso possibile dal fatto che si “dispone” di un linguaggio», finisce con l'assegnare alla filosofia niente meno che il compito di «“risalire” all'apertura epocale, storico-linguistica, entro cui le cose [...] ci divengono accessibili» – ancorché si tratti non di un «afferramento» ma di un semplice «rimemorare» – e approda anche lui, ovviamente, alle spiagge cariche di destino dell'ultimo Heidegger<sup>[74]</sup>. Sono infatti le etimologie heideggeriane che «ci mettono in un rapporto di ascolto

interpretativo di una serie potenzialmente infinita di rimandi», permettendo di costruire un'«ontologia debole» che «ricorda l'essere [...] solo come tramandamento», cioè come una successione di orizzonti storico-linguistici<sup>[75]</sup>. Ma i fasti del «pensiero debole» sono celebrati soprattutto da Franco Rella. Trasvolando da Pareyson e dalla sua scuola a Leopardi, da Freud e Lacan a Proust, Musil, Rilke e infine a Benjamin, egli addita l'«oggetto della filosofia» nella «verità» (e c'è anche la citazione d'obbligo di Platone); ma ritiene – e questa sembra essere la scoperta peculiare del pensiero «debole» – «che la verità non si dia immediatamente (o attraverso la mediazione dialettica) in un linguaggio privilegiato, ma piuttosto attraverso la diversione, o l'*apate*, in un linguaggio capace di avventura, di una peripezia»<sup>[76]</sup>. E di questo linguaggio avventuroso egli menziona anche qualche esempio cospicuo: gli esercizi letterari di stile heideggeriano di Giorgio Agamben, l'«angelologia della gnosi» di Massimo Cacciari approdato a una sorta di rinnovato neoplatonismo dopo i precedenti *pastiches* marx-nietzschiani, e infine il proprio ultimo libro *La battaglia della verità* (1986).

Presso i filosofi di orientamento religioso-teologico oppure ontologico – quelli che possono apparire, se confrontati ai precedenti, gli esponenti di un pensiero più o meno «forte» – la tesi della superiorità della filosofia rispetto alla scienza è sviluppata in altri modi. Anche lo stile argomentativo è differente: meno vago, meno sovrabbondante di neologismi e di parole con il trattino in mezzo, meno allusivo (sebbene Mathieu, che se ne intende, qualifichi la filosofia un «gioco allusivo»)<sup>[77]</sup>. Per Agazzi la filosofia, rinunciando a contrapporre alla scienza (e all'ideologia) «un proprio sistema alternativo di sapere», si è rivelata capace di demitizzare le pretese della scienza e

insieme di demitizzare se stessa; in tal modo si presenta come «portatrice dell'istanza critica»<sup>[78]</sup>. Ma la filosofia non può limitarsi a una funzione negativa; essa «non può fare a meno di presentarsi come una rivendicazione del ruolo della *ragione* [...] col compito di comprendere e orientare»<sup>[79]</sup>. In maniera non dissimile da Sini, pure Agazzi la concepisce, in ultima analisi, come «ricerca del fondamento»<sup>[80]</sup>. Presso altri questa ricerca viene a configurarsi in termini esplicitamente religiosi. Per Prini non c'è incompatibilità tra la «sicurezza della fede» e la «sincerità del domandare assoluto» cui la filosofia aspira, poiché «è proprio dell'assenza della fede l'essere situata in un mondo in cui sia possibile il dubbio metafisico»<sup>[81]</sup>. Per Quinzio c'è solo l'orizzonte del Cristianesimo che «consente di pensare la debolezza e la povertà in positivo»<sup>[82]</sup>, e non in negativo, cioè alla Vattimo. Per Rigobello «il pensiero interpretante s'intreccia con l'azione di testimonianza», rimandando a una «realtà diversa» e trascendente<sup>[83]</sup>. In questa ermeneutica riportata «alle sue origini religiose», che «imposta il problema morale come impegno di testimonianza», egli indica anzi l'«eredità dello spiritualismo cristiano degli anni Cinquanta»<sup>[84]</sup>.

Tra questo spiritualismo e l'attuale pensiero cattolico c'è indubbiamente una linea di continuità; ma c'è soprattutto – e Rigobello non sembra coglierla – una differenza importante. La strada verso la trascendenza non è più quella del ripiegamento interiore, dell'ascolto della voce della coscienza (secondo il modello agostiniano, ripreso dallo spiritualismo dell'Ottocento), ma è piuttosto quella dell'interrogazione dell'essere di stampo heideggeriano. Oggi il pensiero cattolico non guarda più all'idealismo e in particolare all'attualismo gentiliano – soltanto Del Noce crede ancora che la «teologia filosofica» di Gentile «segni il

punto più alto e insuperabile» della filosofia moderna<sup>[85]</sup>, e che la ricerca di un'alternativa religiosa debba partire dalla sua critica – ma guarda agli sviluppi religiosi dell'esistenzialismo, a certa teologia tedesca influenzata da Heidegger. Anche Cotta, pur studioso attento di Agostino, ritiene necessario andare in cerca, «sotto la mitizzata pluralità delle culture», della «struttura ontologica che è comune ad ogni uomo» e che sola può essere il fondamento di valori e di diritti universali<sup>[86]</sup>. Nel suo intervento l'ontologia non assume valenze heideggeriane, ma in altri sì. Significativa è la posizione di Pareyson, che aveva anch'egli preso le mosse dallo spiritualismo cristiano, anzi da una forma di spiritualismo che preferiva farsi chiamare «idealismo» quale quella di Augusto Guzzo. Mentre per Vattimo l'ermeneutica rappresenta la via al «pensiero debole», per lui essa è «pensiero dell'essere e al tempo stesso discorso sugli enti, teso tra una profonda radicazione ontologica e una sterminata apertura esperienziale»<sup>[87]</sup>. Ma, a ben vedere, la «sterminata apertura esperienziale» lo interessa ben poco: sono lontani i tempi in cui Pareyson si richiamava, con largo impiego di superlativi assoluti, alla concezione romantica dell'individualità, facendone la piattaforma della propria estetica. Ciò che lo interessa è piuttosto la «radicazione ontologica», il rapporto dell'interpretazione personale e della sua «formulazione storica» con la verità, senza di cui l'interpretazione «dissolve in se stessa ciò ch'essa ha da interpretare» e «cessa con ciò stesso d'essere interpretazione»<sup>[88]</sup>. Attraverso l'analisi del rapporto tra interpretazione e verità Pareyson perviene a un'«ontologia della libertà», e quindi a «riconoscere la tragicità insondabile e profonda ch'è insita nella realtà stessa»<sup>[89]</sup>. Il pensiero ermeneutico si configura come pensiero tragico,

approdando al problema del male e del dolore. E «il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, realtà positiva nella sua negatività», risultante da «un consapevole atto di trasgressione e di rivolta, di rifiuto e di rinnegamento nei confronti di una previa positività»; perciò «la tragedia del male coinvolge la divinità e il dolore investe Dio stesso»<sup>[90]</sup>. Il male ha un radicamento ontologico nel «centro dell'universo», nella divinità<sup>[91]</sup>: anche se Pareyson non lo dichiara, ma si limita a lasciarlo intendere, esso ha la propria radice in Dio. Attraverso l'esistenzialismo – oggetto dei suoi studi giovanili – Pareyson risale alla teoria kantiana del male radicale, al giovane Hegel e allo Schelling maturo, a Schopenhauer e Nietzsche; e sullo sfondo c'è pur sempre Heidegger, non però certo lo Heidegger urbanizzato del «pensiero debole». Nella cultura filosofica romantica egli non trova più, come negli anni Cinquanta, lo spunto per una teoria della formatività, bensì l'oscura problematica schellinghiana della libertà e del suo rapporto con la natura divina.

Sarebbe però errato voler ridurre quello che abbiamo riassuntivamente designato come «pensiero forte» ai filosofi di orientamento religioso-teologico; esso abbraccia anche un'ontologia per così dire «pura», priva di nessi (sebbene non di rapporti di discendenza) con il pensiero cattolico. Essa è presente in questo volume con l'intervento di Emanuele Severino. Anch'egli è convinto che «la filosofia italiana si muove nella stessa direzione della filosofia europea e mondiale»; ma questo vuol dire per lui che essa procede nel senso «della negazione e della distruzione degli *immutabili*»<sup>[92]</sup>. Al di là del linguaggio oracolare di cui Severino si compiace, la sua tesi è di un'estrema semplicità: dopo Parmenide la filosofia ha abbandonato la



strada della riflessione sull'essere per evocare il divenire, «inteso come la dimensione visibile dove le cose provengono dal niente e ritornano nel niente, dopo essersi provvisoriamente trattenute nell'essere»; ma «per difendersi dal divenire che esso stesso ha evocato», il pensiero occidentale ha avuto bisogno di innalzare degli «immutabili», dalla «immutabilità del divino» alla filosofia come «volontà di conoscere stabilmente e incontrovertibilmente il mondo»[93]. Oggi siamo a una nuova svolta. Infatti «l'uomo moderno si rende conto che il rimedio – come avvertiva Nietzsche – è stato peggiore del male, ossia che gli immutabili, prevedendo e controllando il divenire, soffocano e minacciano la volontà di esistere, in modo più insopportabile della stessa minaccia del divenire»[94]. Ma la negazione e distruzione degli immutabili dà luogo alla «civiltà della tecnica», guidata dalla scienza, che determina «il tramonto della filosofia nella scienza»[95]. Anche la civiltà della tecnica e la scienza moderna, tuttavia, si muovono pur sempre nell'ambito del «senso greco del divenire»; anzi, «la filosofia contemporanea esprime [...] l'estrema fedeltà al senso greco del divenire»[96]. Per svincolarsi da questo occorre «pensare stando al di fuori dell'anima dell'Occidente», cioè «portarsi all'origine da cui si diparte il sentiero percorso dall'Occidente»[97]: il che vuol dire far ritorno all'essere parmenideo e rendersi conto che il cammino compiuto in seguito dalla cultura e dalla filosofia occidentale è un cammino sbagliato, un cammino il quale si mantiene sul terreno dell'alienazione. «Al di fuori dell'alienazione del sentiero dell'Occidente, appare (da sempre) l'impossibilità che l'ente [...] sia niente, ossia appare l'impossibilità che un qualsiasi ente esca dal niente e vi ritorni», cioè «appare l'eternità di ogni ente» – un'eternità, si badi bene, che «non

ha nulla a che vedere con gli eterni e gli immutabili dell'alienazione dell'Occidente»[98]. A venticinque secoli di distanza da Parmenide l'umanità può quindi riprendere, grazie a Severino, la retta via che era stata abbandonata allora: una volta svelato l'errore che sta all'origine della cultura e della filosofia occidentale, il destino dell'essere può finalmente realizzarsi sulle sponde della laguna veneta o magari sulle non divenienti colonne del «Corriere della Sera».

«Pensiero debole», «pensiero forte» o addirittura «fortissimo» presentano però tutti un'aria di famiglia, ben più consistente della esteriore diversità delle loro enunciazioni: Sini, Gargani e Vattimo, Pareyson e Severino dicono cose differenti, forse, ma le dicono secondo moduli teorici (e linguistici) abbastanza simili. La distanza che li separa non è certo maggiore di quella che intercorreva, alla vigilia della guerra, tra Carlini e Guzzo, Battaglia e Sciacca da un lato, Calogero e Spirito dall'altro. E non è soltanto questione di fonti comuni: Nietzsche, l'ultimo Heidegger, l'ermeneutica gadameriana, con aggiunte variabili che vanno dal popperismo mistificato di Feyerabend a un po' di teologia. Si tratta di un modo di filosofare che preferisce le metafore ai concetti, le libere associazioni ai ragionamenti rigorosi imputati di «scientismo», le asserzioni alle proposizioni problematiche. Anche per quanto riguarda i compiti assegnati alla filosofia si riscontra, al di là delle non sempre perspicue formulazioni, un grado considerevole di uniformità: la funzione della filosofia, sia di quella laica (ma mai troppo, per la verità) sia di quella ancorata alla fede o radicata nel rapporto con l'essere, è quasi sempre di dar «senso» a qualcosa, al sapere scientifico o all'esistenza o magari al mondo. Se fino a qualche tempo fa si amava attribuire al pensiero filosofico

il compito di dare un «fondamento» al conoscere e alle altre forme di attività umana, o rivendicare ad esso il monopolio dello «spirito critico» – basterà rammentare la discussione sull'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria – oggi esso sembra aver acquisito quello della *Sinngabung*. Il sapere scientifico non possiede (così ritengono la maggior parte dei nostri autori) alcun senso intrinseco; deve acquistarlo o derivarlo dalla filosofia. Ma, dato e concesso che ciò sia vero, che cosa se ne farà mai? Non è certamente da un'impostazione del genere che la scienza, una qualsiasi scienza, può aspettarsi quell'aiuto che Siro Lombardini invoca nel suo intervento<sup>[99]</sup>. Di discorsi del genere il sapere scientifico non sa proprio che farsi; e, del resto, quale contributo essi possono mai recare a chi voglia comprendere il mondo nel quale viviamo, le trasformazioni della nostra società e della nostra cultura?

Ma qui si dovrebbe aprire un altro discorso, che mi limiterò ad accennare. Colletti vede nella filosofia italiana del Novecento una sostanziale continuità, nel segno dell'avversione alla società industriale e del rifiuto della scienza. Condividendo la sostanza di questa diagnosi Viano sottolinea il ritorno alla tradizione che si è venuto compiendo, auspici Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica gadameriana. Ma è veramente questa, oggi, la filosofia italiana? o, più precisamente, è soltanto questa? È proprio vero che il tradizionalismo, la polemica antiscientifica, il rifiuto della società moderna camuffato da esaltazione di un presunto «postmoderno», quella speculazione «di carattere letterario o profetico» di cui parla Viano<sup>[100]</sup> abbiano ormai partita vinta e siano divenuti filosofia dominante, la nuova *koiné* filosofica? Sia lecito per lo meno dubitarne.

---

[1] *Dove va la filosofia italiana? A proposito di «La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi»*, in «Rivista di filosofia», LXXVI, 1985, pp. 475-494: la nota si riferisce al volume *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, che raccoglie sei saggi scritti rispettivamente da Eugenio Garin, Mario Dal Pra, Giuseppe Bedeschi, Marcello Pera, Adriano Bausola, Valerio Verra.

[2] *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Roma-Bari, Laterza, 1986: gli interventi sono di Evandro Agazzi, Dario Antiseri, Francesco Barone, Norberto Bobbio, Remo Bodei, Lucio Colletti, Sergio Cotta, Augusto Del Noce, Luigi Firpo, Raffaello Franchini, Aldo G. Gargani, Giulio Giorello, Angela Maria Jacobelli Isoldi, Franco Lombardi, Siro Lombardini, Luigi M. Lombardi Satriani, Leo Lugarini, Vittorio Mathieu, Nicola Matteucci, Antimo Negri, Luigi Pareyson, Pietro Prini, Sergio Quinzio, Franco Rella, Armando Rigobello, Emanuele Severino, Livio Sichirollo, Carlo Sini, Gianni Vattimo, Carlo Augusto Viano, Vincenzo Vitiello.

[3] J. Jacobelli, *Perché questo libro?*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. VI.

[4] *Ibidem*.

[5] L. Lugarini, *Va dove van tutte*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 110-111.

[6] E. Agazzi, *I compiti della ragione*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 3.

[7] F. Barone, *L'irriducibile soggettività*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 23.

[8] R. Bodei, *Non di sola scienza*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 33.

[9] *Ibidem*, pp. 34-35.

[10] C. Sini, *All'altezza del tempo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 179-180.

[11] *Ibidem*, pp. 180-181.

[12] J. Jacobelli, *Perché questo libro?*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit.,

p. VII.

[13] R. Bodei, *Non di sola scienza*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 30-32.

[14] L. Lugarini, *Va dove van tutte*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 110.

[15] A. Rigobello, «Già, non ancòra», in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 160.

[16] G. Vattimo, *Perché «debole»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 186-187.

[17] *Ibidem*, p. 187.

[18] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 134.

[19] C. Sini, *All'altezza del tempo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 184.

[20] *Ibidem*, p. 185.

[21] G. Vattimo, *Perché «debole»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 187-188.

[22] V. Vitiello, *Il dubbio e l'interrogazione*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 209.

[23] S. Cotta, *Andare sì, ma nel profondo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 48-49.

[24] *Ibidem*, p. 49.

[25] S. Quinzio, *Debolezza in positivo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 148-149.

[26] A. Negri, *Una filosofia-farsa*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 134.

[27] F. Lombardi, *Il contadino di Feuerbach*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 95-97.

[28] *Ibidem*, p. 97.

[29] P. Prini, *Il «tradimento dei chierici»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 142.

[30] *Ibidem*, pp. 144-145.

[31] *Ibidem*, p. 147.

[32] A. Del Noce, *Ripensare per l'alternativa*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 58.

[33] *Ibidem*, pp. 61-64.

[34] V. Mathieu, *Non va e non deve andare*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 118.

[35] L. Colletti, *Il Reich filosofico*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 39-40 [il testo è stato poi riprodotto in *Pagine di filosofia e politica*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 99-106].

[36] L. Colletti, *Il Reich filosofico*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 40.

[37] K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri con il titolo *Significato e fine della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, II ed. Milano, Il Saggiatore, 1989.

[38] L. Colletti, *Il Reich filosofico*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 40-41.

[39] *Ibidem*, p. 41.

[40] *Ibidem*, pp. 42-44.

[41] N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, negli *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, vol. I: *Relazioni introduttive*, Roma, Società Filosofica Italiana, 1973, pp. 11-32.

[42] C.A. Viano, *Una filosofia furtiva*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 200.

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibidem*, p. 202.

[45] *Ibidem*, pp. 201-202.

[46] *Ibidem*, p. 203.

[47] C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, nel volume *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con*

altri campi del sapere, a cura di F. Tessoro, Napoli, Guida, 1982, pp. 9-56: la relazione è ora ristampata nel volume *Va' pensiero*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 45-105.

[48] C.A. Viano, *Una filosofia furtiva*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 202.

[49] *Ibidem*, p. 203.

[50] *Ibidem*, p. 204.

[51] *Ibidem*.

[52] N. Bobbio, *Che cosa volete sapere?*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 29.

[53] L. Firpo, *Un bosco di notte*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 65.

[54] F. Barone, *L'irriducibile soggettività*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 19-23.

[55] V. Mathieu, *Non va e non deve andare*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 116.

[56] R. Bodei, *Non di sola scienza*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 38.

[57] A.G. Gargani, *Una conversazione solidale*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 78-79.

[58] C. Sini, *All'altezza del tempo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 181.

[59] *Ibidem*, pp. 181-182.

[60] *Ibidem*, p. 183.

[61] S. Cotta, *Andare sì, ma nel profondo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 53.

[62] P. Prini, *Il «tradimento dei chierici»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 144.

[63] D. Antiseri, *La forza del pensiero debole*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 10.

[64] *Ibidem*, pp. 11-13.

[65] *Ibidem*, p. 14.

[66] *Ibidem*, pp. 15-16.

[67] G. Giorello, *La lezione del Seicento*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 82.

[68] *Ibidem*, pp. 83-84.

[69] *Ibidem*, p. 86.

[70] A.G. Gargani, *Una conversazione solidale*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 76-77.

[71] *Ibidem*, p. 77.

[72] *Ibidem*, p. 79.

[73] *Ibidem*, pp. 80-81.

[74] G. Vattimo, *Perché «debole»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 188-189.

[75] *Ibidem*, pp. 189-190.

[76] F. Rella, *L'avventura del pensiero*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 158.

[77] V. Mathieu, *Non va e non deve andare*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 120.

[78] E. Agazzi, *I compiti della ragione*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 5.

[79] *Ibidem*, p. 6.

[80] *Ibidem*, p. 8.

[81] P. Prini, *Il «tradimento dei chierici»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 146-147.

[82] S. Quinzio, *Debolezza in positivo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 152.

[83] A. Rigobello, *«Già, non ancora»*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 163.

[84] *Ibidem*.



[85] A. Del Noce, *Ripensare per l'alternativa*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 63.

[86] S. Cotta, *Andare sì, ma nel profondo*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 46.

[87] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 136.

[88] *Ibidem*, pp. 136-137.

[89] *Ibidem*, p. 137.

[90] *Ibidem*, pp. 139-140.

[91] *Ibidem*, p. 140.

[92] E. Severino, *Gli immutabili e il divenire*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 165-166.

[93] *Ibidem*, p. 166.

[94] *Ibidem*, p. 167.

[95] *Ibidem*, p. 168.

[96] *Ibidem*, pp. 168-169.

[97] *Ibidem*, p. 170.

[98] *Ibidem*, p. 171.

[99] S. Lombardini, *Dove gli scienziati attendono i filosofi*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 98-104.

[100] C.A. Viano, *Una filosofia furtiva*, in *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 204.

## Avvertenza

L'Introduzione riproduce il testo della conferenza su «Filosofia italiana e filosofia europea: uno scambio ineguale», tenuta a Milano, all'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere, il 6 novembre 2003, nell'ambito del ciclo su «Culture e società nell'identità europea»: esso è stato pubblicato nel volume *Culture e società nell'identità europea. Interazioni con l'Italia*, Milano, Led (Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere: Cicli di lezioni - XXV), 2007, pp. 45-72, ma già prima nella «Rivista di filosofia», XCV, 2004, n. 2, pp. 189-214.

La prima parte raccoglie sei testi di epoca diversa, la cui data di pubblicazione va dal 1957 al 2002, e precisamente:

*La filosofia italiana e lo storicismo*, relazione tenuta al convegno su «Gli orientamenti filosofici delle nuove generazioni» (Bologna, 25-27 aprile 1957), apparsa nel volume *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Bologna, Il Mulino, 1957, pp. 52-68;

*Storia e razionalità*, apparso nella «Rivista di filosofia», LXXII, 1981, n. 21, pp. 429-452;

*Croce e la storia*, apparso in «Mondoperaio», XXXV, 1982, n. 10, pp. 109-115;

*Federico Chabod tra Croce e Meinecke*, correlazione su *Lo storicismo*, tenuta al convegno su «Federico Chabod e la nuova storiografia italiana dal primo al secondo dopoguerra» (Milano, 3-6 marzo 1983), e pubblicata nell'omonimo volume *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, a cura di B. Vigezzi, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 348-356;

«Historismus» e «storicismo»: due tradizioni di pensiero, relazione tenuta al convegno su «Geschichte und Geschichtswissenschaft in der Kultur Italiens und Deutschlands», organizzato dal Deutsches Historisches Institut di Roma (24-25 maggio 1988), pubblicata con il titolo «Historismus» und «storicismo»: zwei Denktraditionen, nel volume *Geschichte und Geschichtswissenschaft in der Kultur Italiens und Deutschlands*, a cura di A. Esch e J. Petersen, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, pp. 39-64;

*Congedo dallo storicismo*, relazione tenuta al convegno «I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento» (Anacapri, 22-24 settembre 2000), apparsa nell'omonimo «quaderno» a cura di M. Martirano e E. Massimilla, «Archivio di storia della cultura - Quaderni», nuova serie, n. 3, Napoli, Liguori, 2002, pp. 5-20.

La seconda parte comprende quattro testi, tre dei quali

scritti negli ultimi anni, e precisamente:

*Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al nuovo illuminismo*, relazione tenuta al convegno su «Nicola Abbagnano: un centenario» (Torino, 4-6 ottobre 2001), apparsa nel volume *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, a cura di B. Miglio, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 35-57;

*Norberto Bobbio: dalla filosofia del diritto alla teoria della politica*, relazione tenuta nella Giornata lincea in ricordo di Norberto Bobbio (Roma, 18 ottobre 2005), apparsa negli «Atti dei Convegni Lincei», n. 226, Roma, Bardi editore, 2006, pp. 7-30, nonché nella «Rivista di filosofia», XCVII, n. 1, aprile 2006, pp. 83-116;

*Ludovico Geymonat e il nuovo razionalismo*, recensione al volume di L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, apparsa nella «Rivista di filosofia», XLV, 1954, n. 2, pp. 233-238;

*Vecchio e nuovo illuminismo a Torino*, introduzione al fascicolo monografico dal titolo *L'eredità dell'Illuminismo*, in «Rivista di filosofia», XCVI, 2005, n. 1, pp. 3-10.

La terza parte comprende cinque testi di data diversa, due dei quali recenti, e precisamente:

*Filosofia e scienze sociali*, relazione tenuta al convegno su «La cultura filosofica italiana dal 1915 al 1980 nelle sue

relazioni con altri campi del sapere» (Anacapri, 12-14 giugno 1981), apparsa nell'omonimo volume a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1982, pp. 103-130;

*Sociologia intenzionale?*, nota pubblicata nei «Quaderni di sociologia», n.s., XII, n. 1, 1963, pp. 74-84;

*La stagione delle ideologie*, in «Rivista di filosofia», C, 2009, n. 1, pp. 117-156;

*L'essere, il nulla e il postmoderno*, conferenza tenuta presso il Centro Studi filosofico-religiosi «Luigi Pareyson» (Torino, 16 maggio 2008), apparsa in «Annuario filosofico», XXIII, 2007 [ma 2008], pp. 13-31.

*Le illusioni della provincia filosofica*, nota pubblicata in «Rivista di filosofia», LXXVII, 1986, n. 3, pp. 533-553.

Parte dei testi qui raccolti è stata pubblicata nella «Rivista di filosofia», su cui fui chiamato a scrivere da Norberto Bobbio nel lontano 1951, e nel cui Comitato direttivo entrai a far parte nel '63 insieme ai compianti Remo Cantoni, Pietro Chiodi, Uberto Scarpelli, e a fianco di Carlo Augusto Viano con il quale condivisi per vari anni la segreteria di redazione, per poi diventarne tra il 1985 e il 2006 direttore responsabile. Altri saggi sono apparsi su varie riviste oppure su volumi che raccoglievano atti di congressi e convegni. Essi vengono riprodotti nella loro veste originaria, salvo qualche ritocco stilistico e qualche taglio, e una generale uniformazione dei criteri di citazione: i riferimenti a

studi apparsi in data successiva figurano tra parentesi quadre.

Un grazie particolare debbo rivolgere alle dott. Elena Borgi e Maria Filippi, che hanno curato la digitalizzazione di testi scritti quando l'uso del computer era ancora sconosciuto.

# Indice dei nomi

Abbagnano, N., 7, 8, 20, 26, 41, 45, 48-50, 89, 118, 144, 149,  
150, 153, 163, 165-168, 170-188, 210, 215, 228-231, 238,  
240-247, 255, 283, 284, 299, 309, 320  
Adorno, Th.W., 21, 231, 295, 296, 298  
Agamben, G., 35, 362  
Agazzi, E., 232, 343, 345, 346, 349, 362, 363  
Agostino di Ippona, 25, 342, 364  
Alberoni, F., 246, 262, 265  
Albert, H., 31  
Alberti, L.B., 105  
Albertini, R., 64  
Alfieri, V., 190  
Algarotti, F., 28  
Aliotta, A., 163, 310  
Althusius, J., 205  
Althusser, L., 26, 302  
Antiseri, D., 343, 344, 359  
Antoni, C., 43, 99, 108, 117, 143, 145, 146, 148, 152, 238, 250  
Apel, K.-O., 339, 361  
Ardigò, A., 246  
Arendt, H., 21  
Ariosto, L., 105  
Ariotti, M., 78  
Arnaud, E., 295  
Aron, R., 8, 127, 146, 147, 152, 194, 298  
Avenarius, R., 131  
Babolin, A., 310  
Bacone, F., 14  
Badaloni, N., 248, 286, 302, 304, 319, 322  
Balbo, F., 311  
Banfi, A., 20, 144, 164, 165, 171, 172, 185, 192, 240, 245, 252,  
284, 287, 288, 293, 294, 307  
Barbera, S., 123

Baron, H., 16  
Barone, F., 343, 346, 356, 357  
Bartley, W., 359  
Basaglia, F., 263  
Basaglia Ongaro, F., 263  
Battaglia, F., 308, 310, 367  
Bausola, A., 118, 306, 343  
Beccaria, C., 17, 23, 32, 227  
Bedeschi, G., 17, 287, 304, 324, 343  
Bell, D., 341  
Bellezza, V.A., 241  
Bellone, E., 293  
Below, G. von, 116  
Benedict, R., 261  
Benjamin, W., 362  
Bergson, H., 25, 131, 262, 313, 353  
Berlinguer, E., 304, 312  
Bernardi, B., 256  
Bernheim, E., 83, 96  
Bernstein, E., 303  
Berti, E., 308  
Biemel, W., 271, 300  
Biscione, M., 113  
Bismarck, O. von, 116  
Bloch, M., 43  
Blondel, M., 24  
Bobbio, N., 7, 42, 50, 51, 101, 125, 165, 166, 185-187, 189-218, 228, 230, 243, 249, 284, 285, 287, 291, 301-303, 305, 309, 312, 314, 317, 343, 344, 354, 356  
Bodei, R., 319, 322, 343, 346-348, 357  
Bodenstein, W., 122  
Böhm-Baerk, E. von, 330  
Bollnow, O. von, 145  
Bonacina, G., 54  
Bonald, L. de, 24  
Bonanate, L., 218  
Bonaventura da Bagnoregio, 25  
Bontadini, G., 307, 325, 326  
Bottai, G., 171  
Bovero, M., 217, 218  
Brunner, O., 329



Bruno, G., [14](#), [17](#)  
Buonaiuti, E., [25](#)  
Burckhardt, J., [100](#), [119](#)  
Burdach, K., [100](#)  
Bussi, R., [341](#)  
Cacciari, M., [21](#), [35](#), [316](#), [330-334](#), [336-342](#), [362](#)  
Cacciatore, G., [121](#)  
Calabi, L., [64](#)  
Calogero, G., [41](#), [54](#), [196](#), [202](#), [289](#), [367](#)  
Cambiano, G., [333](#)  
Cammarata, E.A., [191](#)  
Campanella, T., [14](#), [17](#), [203](#)  
Cantillo, G., [121](#), [122](#), [163](#), [334](#)  
Cantimori, D., [111](#), [144](#), [289](#)  
Cantoni, R., [192](#), [228](#), [252](#), [255](#), [257](#), [284](#), [288](#)  
Capecchi, V., [261](#)  
Capitini, A., [202](#)  
Carabellese, P., [171](#), [172](#)  
Caracciolo, A., [315](#)  
Carle, G., [189](#)  
Carlini, A., [164-166](#), [171](#), [172](#), [307](#), [308](#), [367](#)  
Carlo V d'Asburgo, imperatore, [103](#)  
Carlo Emanuele III, duca di Savoia, [227](#)  
Carpanetto, D., [23](#)  
Cartesio, R. (René Descartes), [17](#), [24](#), [314](#), [360](#)  
Caruso, P., [77](#)  
Casadei, B., [24](#)  
Casari, E., [8](#)  
Cases, C., [253](#), [288](#), [294](#)  
Casini, P., [13](#), [290](#)  
Cassirer, E., [33](#), [49](#), [196](#), [229](#), [320](#)  
Catarzi, M., [59](#), [135](#)  
Caterina II, zarina di Russia, [227](#)  
Cattaneo, C., [32](#), [203-205](#), [208](#)  
Cavalli, A., [73](#), [139](#), [249](#)  
Cerroni, U., [249](#), [302](#)  
Cesa, C., [196](#), [289](#)  
Chabod, F., [8](#), [40](#), [41](#), [72](#), [89](#), [99-111](#), [115](#), [118](#), [144](#), [152](#), [290](#)  
Châtelet, É. du, [28](#)  
Chiodi, P., [48](#), [244](#), [273](#), [333](#)  
Cian, V., [189](#)

Cianferrotti, G., 190  
Ciccotti, G., 299  
Cigna, G., 227  
Ciliberto, M., 116, 288  
Cini, M., 299  
Cirese, A.M., 256-258  
Colletti, L., 18, 22, 27, 291, 292, 294, 297, 302, 303, 305, 343, 351-356, 367  
Colli, G., 330  
Collingwood, R.G., 33  
Comte, A., 32, 61, 137, 238  
Condillac, É. Bonnot de, 18, 27  
Conte, A.G., 332  
Conze, W., 329  
Copernico, N., 352  
Cotta, S., 197, 312, 343, 349, 350, 358, 364  
Cousin, V., 23  
Craxi, B., 316  
Cremaschi, S., 78  
Croce, B., 7, 14, 15, 17, 19, 22, 25, 29, 33, 39-43, 45, 47-50, 52, 56, 72, 81-102, 104-107, 110, 111, 116-119, 124-126, 131-133, 139, 141, 143, 146, 148, 152, 159, 163, 164, 187, 190, 191, 208, 209, 211, 212, 216, 228, 235, 236, 238, 240, 248, 250, 252, 265, 284, 286, 288, 291, 294, 301, 307, 309, 314, 315, 348, 354  
Crozier, M., 260  
Dal Pra, M., 17, 228, 303, 343  
Danielou, J., 315  
De Crescenzo, G., 165  
De Gasperi, A., 306  
Deleuze, G., 26, 323  
Dellavalle, S., 54  
Della Volpe, G., 28, 171, 172, 248, 290, 293, 302  
Del Noce, A., 24, 25, 311, 312, 314, 343, 351, 363, 364  
Del Vecchio, G., 190, 308  
de Maistre, J., 24, 25  
de Maria, M., 299  
De Martino, E., 239, 252-254, 258  
De Mattei, R., 103  
Denina, C., 227  
Derrida, J., 26, 27, 34

de Ruggiero, G., [29](#), [41](#)  
De Sanctis, F., [187](#), [286](#), [291](#), [315](#)  
De Toni, G.A., [134](#)  
Devizzi, A., [298](#)  
Dewey, J., [29](#), [30](#), [43](#), [44](#), [51](#), [179](#), [180](#), [186](#), [187](#), [223](#), [229](#), [243](#),  
[247](#), [284](#), [288](#), [311](#), [353](#)  
Diaz, F., [230](#)  
Di Bernardo, G., [69](#)  
Diligenskij, G.G., [72](#)  
Dilthey, W., [43](#), [47](#), [49](#), [57](#), [58](#), [61](#), [84](#), [93-96](#), [98](#), [120-122](#), [124](#),  
[127-130](#), [134](#), [135](#), [137](#), [145-154](#), [158](#), [159](#), [166](#), [204](#), [231](#),  
[279](#), [323](#)  
d'Orsi, A., [181](#), [189](#)  
Dossetti, G., [306](#)  
Dostoevskij, F.M., [288](#)  
Dray, W., [64](#)  
Droysen, J.G., [83](#), [96](#), [129](#)  
Durkheim, É., [137](#), [260](#), [264](#)  
Eco, U., [265](#)  
Einaudi, L., [189](#), [235](#), [236](#)  
Einstein, A., [320](#), [352](#)  
Eliade, M., [253](#)  
Engels, F., [124](#), [292](#), [305](#)  
Enriques, F., [308](#)  
Ercole, F., [103](#)  
Faggi, A., [164](#)  
Falco, G., [111](#)  
Fanfani, A., [306](#)  
Fatta, C., [54](#)  
Faulenbach, B., [116](#)  
Federico II, re di Prussia, [227](#)  
Felice, D., [17](#)  
Ferrandi, G., [308](#)  
Ferrari, M., [17](#), [19](#), [284](#), [288](#)  
Ferrarotti, F., [210](#), [243](#), [246](#), [260](#), [265](#), [276](#)  
Ferri, F., [304](#)  
Ferrone, V., [23](#)  
Feuerbach, L., [42](#)  
Feyerabend, P., [30](#), [359](#), [367](#)  
Fichte, J.G., [18](#), [21](#), [33](#), [353](#)  
Ficino, M., [14](#)

Filangieri, G., 23, 227  
Filippini, E., 271, 300  
Firpo, L., 40, 72, 89, 101, 118, 137, 203, 343, 344, 356  
Formenti, C., 337  
Forni Rosa, G., 17  
Foucault, M., 26, 316, 323  
Franchini, R., 343, 344  
Freud, S., 27, 322, 323, 362  
Frosini, V., 196, 197  
Fubini, M., 100  
Fukuyama, F., 342  
Gadamer, H.-G., 22, 158, 159, 324, 335-337, 348, 355  
Galasso, G., 119, 253, 291  
Galilei, G., 17, 28, 105, 270, 290, 293, 350, 360  
Gallini, C., 253  
Gallino, L., 246, 261, 291  
Galluppi, P., 14  
Gardiner, P., 64  
Gargani, A.G., 75, 319, 332, 336, 337, 343, 357, 360, 361, 366  
Garin, E., 15-17, 40-42, 146, 156, 186, 228, 240, 286, 291, 313, 343, 347  
Gay, P., 232  
Gehlen, A., 337  
Gemelli, A., 306  
Genovesi, A., 23, 227  
Gentile, G., 13-17, 19, 25, 29, 32, 82, 87, 97, 99, 100, 116, 117, 164, 171, 172, 187, 191, 238, 240, 241, 248, 250, 251, 284, 288-291, 294, 301, 307-309, 313, 315, 324, 354  
Gentile, M., 311, 314, 363  
Geymonat, L., 30, 51, 180, 185, 186, 198, 219-226, 228, 243, 284, 287, 292, 293  
Giacardi, L., 181  
Giacon, C., 310  
Giarrizzo, G., 100, 230  
Gibbon, E., 230  
Gilas, M., 291  
Ginzburg, C., 319, 323  
Ginzburg, L., 202  
Gioacchino da Fiore, 342  
Gioberti, V., 13-15, 17, 32, 314  
Giorello, G., 293, 343, 344, 359, 360

Giovanni XXIII (Angelo G. Roncalli), 315  
Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), 315  
Gobetti, P., 100, 189, 190  
Godelier, M., 258, 261  
Goethe, J.W., 113, 153  
Goffman, E., 263  
Goldmann, L., 72, 249  
Gramsci, A., 33, 34, 204, 229, 248, 249, 261, 285, 286, 289-292, 294, 297, 301, 303-305, 314-316, 322, 348  
Grasselli, G., 164  
Grassi, E., 164  
Graziano, L., 214  
Groethuysen, B., 121, 134, 152  
Gruppi, L., 291  
Guattari, F., 313  
Guerra, A., 273  
Guerrero, L.J., 183  
Guizot, F., 109  
Gundolf, C., 113  
Guzzo, A., 164, 166, 171, 172, 307, 308, 310, 311, 313, 334, 364, 367  
Habermas, J., 23, 232, 339  
Hayek, F.A. von, 359  
Hazard, P., 49  
Hegel, G.W.F., 14, 15, 17-24, 33, 43, 46, 49, 53-57, 60, 65, 66, 70-72, 82, 85, 87, 93, 95, 97, 98, 116, 117, 119, 124, 125, 131, 151, 152, 178, 183, 187, 190, 203-205, 208, 215, 216, 277, 290, 293-295, 299, 303, 305, 320, 340, 352-354, 365  
Heidegger, M., 20-22, 24, 27, 43, 47, 144, 145, 152, 164-170, 173, 175, 184, 240, 241, 289, 299, 309, 314, 316, 325, 327, 328, 330, 333-335, 337, 339, 341, 342, 348, 352-354, 360-362, 364-368  
Heinemann, F., 153  
Heisenberg, W.K., 320  
Heller, A., 316  
Hempel, C.G., 63, 68  
Herbart, J.F., 19  
Herder, J.G., 49, 109  
Hersch, J., 174  
Hinrichs, C., 113  
Hintze, O., 145

Hitler, A., 295  
Hobbes, Th., 205, 207, 208, 215, 216  
Hofer, W., 116, 145  
Hoffmeister, J., 54  
Horkheimer, M., 21, 231, 295, 296  
Huizinga, J., 100, 103  
Hume, D., 28, 60, 230, 290  
Husserl, E., 20, 58, 145, 166, 186, 187, 192-194, 254, 268, 270-277, 279, 299, 300, 307, 355  
Hyppolite, J., 204  
Iggers, G.G., 113  
Iljin, I., 204  
Jachimovic, Z.P., 72  
Jacobelli, J., 18, 343, 344, 347  
Jacobelli Isoldi, A.M., 343  
James, W., 30, 353  
Jaspers, K., 20, 24, 165, 170, 173, 174, 178, 184, 240  
Jona-Lasinio, G., 299  
Jonard, N., 23  
Jonas, H., 21  
Jung, C.G., 253  
Juvalta, E., 164  
Kaegi, W., 100  
Kant, I., 14, 17-19, 22, 24, 27, 28, 58, 60, 93, 117, 127, 130, 146, 152, 166, 169, 170, 174, 178, 182, 190, 203, 205, 208, 209, 216, 217, 232, 330, 360, 361  
Kelsen, H., 196-199, 201, 206, 208, 217  
Kerényi, K., 253  
Kessel, E., 123  
Kierkegaard, S., 42, 166, 174, 178, 182, 288  
Knies, K., 129, 153  
Köhler, W., 122, 145  
Kojève, A., 26, 204  
Koselleck, R., 329  
Kroeber, A.L., 261  
Kruscëv, N., 286, 291  
Kuhn, T.S., 30, 338, 359  
Labriola, A., 85, 187, 212, 248  
Lacan, J., 26, 316, 323, 362  
Lagrange, L. (Loius de La Grange), 227  
Laing, R.D., 263

Landgrebe, L., 145  
Lanfranchi, E., 190, 202  
Laveglia, P., 165  
Lavelle, L., 24, 307  
Le Goff, J., 73  
Leibniz, G.W., 14, 113  
Lenin (Vladimir I. Ul'janov), 291, 294, 297, 361  
Leoni, B., 212  
Leopardi, G., 362  
Lepschy, G.C., 319  
Le Senne, R., 24, 172, 307  
Lévi-Strauss, C., 77, 255, 256, 258, 261  
Lévy Bruhl, L., 77, 252  
Lippi, M., 237  
Locke, J., 14, 18, 27, 29, 208, 209, 215, 217, 232  
Loisy, A., 25  
Lombardi, F., 343, 350  
Lombardi Satriani, L.M., 343  
Lombardini, S., 343, 367  
Lombardo Radice, G., 19  
Lombardo Radice, L., 299  
Losano, M.G., 197  
Löwith, K., 8, 66  
Lugarini, L., 343-345, 348  
Lukács, G., 19, 26, 33, 43, 56, 72, 124, 187, 204, 229, 249,  
294-296, 298, 316, 321  
Lunghini, G., 237  
Luporini, C., 26, 171, 172, 198, 240, 241, 245, 248, 249, 289,  
293, 302, 304, 339  
Lyotard, J.-F., 26, 27, 337, 340  
Lysenko, T.D., 299  
Mach, E., 131, 330, 331  
Machiavelli, N., 100-102, 105, 209, 350  
Maine de Biran, M.-F.-P. Gonthier, 24  
Maiorca, B., 41, 89, 118, 166, 171, 179, 208, 210, 238, 242, 320  
Malebranche, N., 24, 25, 314  
Malinowski, B., 78, 261  
Malusa, L., 17  
Mamelet, A., 145  
Mamiani, T., 14  
Mancini, I., 315

Mannheim, K., 299  
Mao Zedong, 297  
Marcel, G., 24, 307  
Marcuse, H., 21, 251, 295, 296, 298, 313, 317, 328, 335  
Mariani, I., 73  
Marini, A., 128  
Maritain, J., 24, 315  
Martinetti, P., 25, 164, 189, 192, 202, 287, 288  
Marx, K., 19, 21, 22, 27, 31, 42, 44, 56, 82, 85, 124, 187, 204,  
209, 212, 216, 237, 251, 290, 293-295, 297, 298, 300, 301,  
304, 305, 311, 314, 322, 336, 348, 352-354  
Mathieu, V., 203, 311, 343, 344, 351, 357, 362  
Matteucci, N., 48, 213, 215, 343  
Maturi, S., 164, 307  
Maturi, W., 8, 111  
Maupertuis, P.-L.-M. de, 28  
Mauss, M., 78  
Mautino, A., 125  
Mazza, M., 114  
Mazzantini, C., 164  
Mazzini, G., 108, 109  
McRae, R.F., 62  
Mead, G.H., 30  
Mead, M., 261  
Meinecke, F., 43, 49, 82, 97, 98, 100, 101, 107-111, 113,  
115-118, 122-124, 136, 140, 141, 143-145, 147, 151, 153, 154  
Melandri, E., 273  
Melisso di Samo, 326  
Menger, C., 138  
Mercadante, F., 24  
Merker, N., 304  
Merleau-Ponty, M., 33, 272, 275  
Merton, R.K., 215, 246, 255, 260  
Michels, R., 144  
Miglio, B., 20, 283  
Mill, J.S., 28, 29, 32, 61-64, 127  
Misch, G., 128, 145  
Möser, J., 109  
Momigliano, A., 72, 103, 111, 144  
Mommensen, W., 139, 140, 150  
Mondolfo, R., 290



Montesquieu, C.-L. de Secondat de, [209](#)  
Monti, A., [64](#), [202](#)  
Montinari, M., [330](#)  
Moore, G.E., [30](#)  
Morandi, C., [111](#)  
Mori, M., [23](#)  
Mosca, G., [202](#), [211](#)  
Mounier, E., [24](#)  
Musil, R., [362](#)  
Mussolini, B., [294](#)  
Nagel, E., [64](#)  
Natoli, S., [313](#)  
Negri, A., [313](#), [343](#), [350](#)  
Newton, I., [17](#), [28](#), [330](#), [352](#), [360](#)  
Niel, H., [204](#)  
Nietzsche, F., [21](#), [27](#), [174](#), [187](#), [316](#), [328-337](#), [342](#), [353](#), [365-368](#)  
Nora, P., [73](#)  
Oldrini, G., [18](#)  
Olgiate, F., [171](#), [172](#)  
Orlando, F., [319](#), [322](#)  
Otto, R., [253](#)  
Paci, E., [44](#), [165](#), [171](#), [174](#), [185](#), [186](#), [228](#), [244](#), [254](#), [256](#), [260](#),  
[267](#), [268](#), [270](#), [272-281](#), [283](#), [284](#), [293](#), [300](#), [303](#), [316](#), [355](#)  
Pagani, A., [246](#)  
Palladini, F., [205](#)  
Panzieri, R., [292](#)  
Paolini Merlo, S., [181](#)  
Papi, F., [284](#)  
Papuzzi, A., [190](#)  
Pareto, V., [208](#), [211](#), [214](#), [216](#), [260](#)  
Pareyson, L., [164](#), [165](#), [198](#), [307](#), [309](#), [311](#), [312](#), [317](#), [334](#), [335](#),  
[340](#), [343](#), [344](#), [348](#), [349](#), [355](#), [362](#), [364-366](#)  
Parmenide di Elea, [21](#), [325-327](#), [333](#), [334](#), [339](#), [341](#), [365](#), [366](#)  
Parsons, T., [145](#), [215](#), [246](#), [260](#)  
Pascal, B., [174](#)  
Pasini, M., [185](#), [204](#), [228](#), [283](#), [310](#)  
Passerin d'Entrèves, A., [190](#), [200](#), [202](#)  
Pastore, A., [164](#), [190](#), [192](#), [198](#)  
Peano, G., [192](#)  
Pedrazzi, L., [48](#)  
Peirce, C.S., [30](#), [349](#)

Pera, M., [343](#), [359](#)  
Petrarca, F., [14](#)  
Petrone, I., [191](#)  
Pistone, S., [116](#)  
Pitagora di Abdera, [13](#)  
Pivano, F., [174](#)  
Pivano, S., [189](#)  
Pizzorno, A., [137](#), [246](#), [291](#)  
Platone, [309](#), [325](#), [333](#), [362](#)  
Plessner, H., [114](#)  
Pocar, E., [229](#)  
Poggi, S., [17](#)  
Popper, K.R., [31](#), [63](#), [64](#), [359](#)  
Portinaro, P.P., [207](#)  
Preti, G., [30](#), [185](#), [186](#), [228](#), [283](#), [284](#), [288](#)  
Prini, P., [343](#), [350](#), [351](#), [358](#), [363](#)  
Proust, M., [362](#)  
Pufendorf, S., [205](#)  
Quinzio, S., [343](#), [350](#), [363](#)  
Rago, M., [72](#)  
Ranke, L. von, [82](#), [98](#), [100](#), [110](#), [119](#), [122-124](#), [136](#), [153](#)  
Rawls, J., [31](#)  
Rella, F., [319](#), [322](#), [323](#), [343](#), [344](#), [362](#)  
Remotti, F., [259](#)  
Rensi, G., [28](#)  
Renzi, E., [276](#)  
Ricardo, D., [237](#)  
Rickert, H., [58-60](#), [67](#), [71](#), [93-96](#), [128](#), [130-132](#), [135](#), [136](#), [138](#),  
[146](#), [148](#), [149](#), [151](#), [153](#)  
Ricoeur, P., [348](#)  
Ricuperati, G., [23](#)  
Riedel, M., [329](#)  
Rigobello, A., [343](#), [348](#), [363](#)  
Rilke, R.M., [362](#)  
Ritter, G., [116](#)  
Rizzo, S., [64](#)  
Robson, J.M., [62](#)  
Rodano, F., [312](#)  
Roero, C.S., [181](#)  
Rolando, D., [185](#), [204](#), [228](#), [283](#), [310](#)  
Romano, S., [199](#)

Romeo, R., 301  
Rorty, R., 339  
Roscher, W., 123, 124, 129, 153  
Rosmini, A., 14, 17, 24, 32, 314  
Rossi, M., 303  
Rossi, Paolo, 8, 16, 253, 340  
Rossi, Pietro, 17, 18, 34, 43, 45, 61, 72, 73, 95, 116, 118, 120, 121, 123, 128, 130, 137, 139, 147, 150, 152, 158, 163, 192, 205, 208, 245, 249, 255, 283, 288, 291, 334  
Rousseau, J.-J., 109, 208, 290  
Rovatti, P.A., 336  
Ruffini, F., 189  
Rusconi, G., 196  
Russell, B., 30  
Saitta, A., 108, 109, 115, 308  
Saluzzo di Monesioglio, G.A., 227  
Salvadori, M.L., 202, 284, 291, 303, 304  
Salvati, M., 237  
Santucci, A., 8, 17, 20, 29, 48, 240, 241, 284  
Santucci, A.A., 34  
Sapegno, N., 100, 291  
Sartori, G., 212, 213  
Sartre, J.-P., 26, 168, 173, 272, 284, 296, 300, 316  
Sasso, G., 72, 89, 99, 100, 102, 103, 105, 196, 289  
Savigny, F.C. von, 29, 123, 124, 195  
Sborghi, C., 64  
Scarpelli, U., 190, 198  
Scheler, M., 193-195, 198  
Schelling, F., 18, 21, 295, 333, 365  
Schelting, A. von, 73, 145  
Schleiermacher, F.D.E., 335  
Schlick, M., 180, 320  
Schluchter, W., 77  
Schmidt, W., 252  
Schmitt, C., 205, 216  
Schnädelbach, H., 114  
Schopenhauer, A., 330, 335, 365  
Schulin, E., 116  
Schumpeter, J.A., 217, 236  
Sciacca, M.F., 310, 314, 367  
Sestan, E., 108, 109, 115

Severino, E., [20](#), [35](#), [324-329](#), [333](#), [334](#), [336](#), [339-343](#), [365](#), [366](#)  
Sichirillo, L., [54](#), [343](#), [344](#)  
Simmel, G., [93](#), [96](#), [137](#), [144-146](#), [151](#), [153](#), [240](#), [288](#)  
Sina, M., [306](#)  
Sini, C., [343](#), [344](#), [347](#), [349](#), [357](#), [363](#), [366](#)  
Sircana, F., [341](#)  
Solari, G., [164](#), [189-191](#), [195](#), [197](#), [201-203](#), [212](#), [236](#), [312](#)  
Solmi, R., [231](#), [295](#), [296](#)  
Sombart, W., [124](#), [236](#)  
Sorel, G., [209](#), [294](#)  
Spaventa, B., [13](#), [15](#), [17](#), [31](#), [187](#)  
Spencer, H., [25](#), [28](#), [238](#)  
Spengler, O., [66](#), [77](#), [151](#), [153](#), [155](#), [333](#), [361](#)  
Spinoza, B., [14](#), [183](#)  
Spirito, U., [171](#), [172](#), [235](#), [236](#), [239](#), [290](#), [307](#), [325](#), [367](#)  
Spykam, N., [145](#)  
Sraffa, P., [238](#)  
Staglieno, M., [165](#)  
Stalin (Josef V. Džugašvili), [291](#)  
Stammmler, R., [97](#), [124](#), [238](#)  
Stefanini, L., [309](#), [311](#)  
Strada, V., [319](#), [322](#)  
Strauss, L., [200](#)  
Sturzo, L., [306](#)  
Sylos Labini, P., [237](#), [259](#)  
Tagliagambe, S., [293](#)  
Tedeschi Negri, F., [66](#), [352](#)  
Telesio, B., [14](#)  
Tessitore, F., [32](#), [97](#), [99](#), [116](#), [355](#)  
Thibaud, A.F.J., [195](#)  
Togliatti, P., [285](#), [286](#), [290](#), [291](#)  
Tönnies, F., [137](#), [305](#), [321](#)  
Touraine, A., [260](#), [341](#)  
Toynbee, A.J., [43](#), [66](#), [155](#), [255](#)  
Treitschke, H. von, [209](#)  
Treves, G., [197](#)  
Treves, R., [190](#), [196](#), [198](#), [201](#), [208](#), [210](#), [247](#)  
Trinchero, M., [62](#), [332](#)  
Troeltsch, E., [100](#), [122](#), [144](#), [145](#), [147](#), [151](#), [153](#)  
Troilo, E., [308](#)  
Tronti, M., [292](#)

Tullio-Altan, C., 256  
Vanni Rovighi, S., 307  
Vasoli, C., 116  
Vattimo, G., 21, 27, 35, 316, 317, 330, 334-344, 348, 349, 361-364, 366  
Veca, S., 238, 303, 319, 320, 344  
Venturi, F., 23, 72, 111, 228, 230, 231  
Vercellone, F., 329  
Vermeil, E., 145  
Verra, V., 329, 334, 343  
Verri, A., 23, 227  
Verri, P., 23, 227  
Verucci, G., 307  
Veyne, P., 73  
Viale, G., 313  
Vianello, F., 237  
Viano, C.A., 8, 17, 18, 32, 34, 49, 75, 114, 163, 192, 283, 288, 296, 309, 319, 320, 334, 336, 339, 341, 343, 344, 354-356, 368  
Vico, G., 13-16, 23, 97, 116, 117, 156, 348, 351  
Vidari, G., 164, 203  
Vigazzi, B., 99  
Vigorelli, A., 17  
Villari, P., 83  
Vinci, L., 231  
Violi, C., 190, 208  
Visalberghi, A., 228  
Visconti, L., 248  
Vitiello, V., 343, 344, 349  
Vittorini, E., 288  
Voltaire (François-Marie Arouet), 28, 106, 230, 232  
Vossler, K., 33, 117  
Weber, Marianne, 145  
Weber, Max, 47, 60, 61, 69, 70, 73-78, 94, 96, 97, 102, 123, 124, 129, 130, 137, 138, 140, 144-150, 153, 154, 208, 215-217, 236, 246, 260, 279, 294, 321  
Wehler, H.-U., 116  
Weinreich, M., 208  
White, H., 159  
Whitehead, A.N., 186, 283  
Winckelmann, J., 61

Windelband, W., [58-60](#), [63](#), [67](#), [71](#), [93-96](#), [128](#), [131](#), [132](#), [148](#),  
[149](#), [151](#), [153](#)  
Wittgenstein, L., [30](#), [316](#), [320](#), [332](#), [333](#), [361](#)  
Wright, G.H. von, [69](#)  
Zamboni, G., [113](#)  
Zangheri, R., [245](#)  
Zangrandi, R., [289](#)  
Zannino, F., [78](#)  
Zecchi, S., [192](#)  
Zini, Z., [202](#)